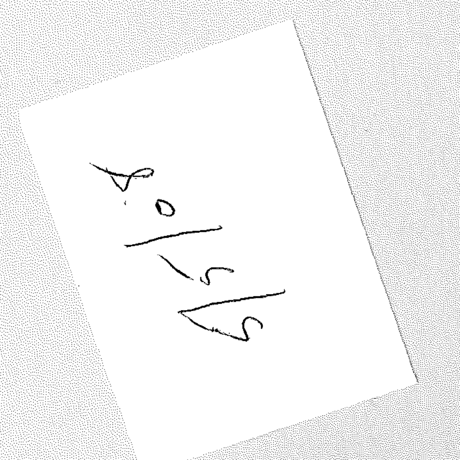


PATRISTIC MONOGRAPH SERIES, NO. 9

THE EASTER SERMONS OF GREGORY OF NYSSA

Translation and Commentary

Proceedings of the

Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa

Cambridge, England: 11-15 September, 1978

Edited by

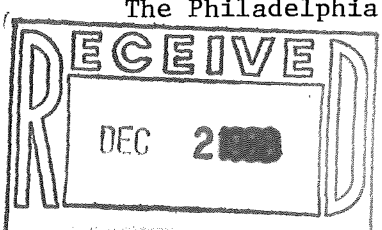
Andreas Spira and Christoph Klock

with an Introduction by

G. Christopher Stead

Published by

The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd.



1981

99 Brattle Street
Cambridge, Massachusetts 02138

Library of Congress Catalogue Number: 81-84108

ISBN: 0-915646-08-0

PREFACE

The Editors owe thanks to many, and adequate acknowledgment is hardly possible.

First of all, our thanks are due to the trustees of the Burney Fund in Cambridge, England and to the Philadelphia Patristic Foundation for a generous subvention towards the cost of publication. We are equally indebted to the president of the University of Mainz, Professor Manfred Harder who, when the expenses proved to be considerably higher than expected, did not hesitate to eke out our budget.

Further acknowledgment must be made to Dr. Hubertus Drobner for his expert help in the organization and completion of the indices, to Fräulein Marie-Luise Gnad and to Herr Jürgen-André Röder for their invaluable assistance in the correction of the proofs.

We owe a special debt of gratitude to Frau Gisela Horn, who with unfailing patience undertook the tiresome labour of typing the book.

Finally, we have to thank Dr. Donald Winslow without whose encouragement and kind help this publication could not have been realized.

A.S.. C.K.

The Fifth Colloquium on St. Gregory of Nyssa, which is appointed to take place from 6 to 1o September 1982 in Mainz, will deal with the biographical works (Lives and Encomia) of Gregory of Nyssa and lay special emphasis on the interrelation of the historical, theological and literary constituents in the works concerned.

TABLE OF CONTENTS

INTRODUCTION

The Easter sermons of St. Gregory of Nyssa display his imaginative, rhetorical and devotional talents in a remarkable and characteristic light and have made a notable contribution to the history of Christian spirituality. Two of them were chosen for study by an international group of scholars which stems from a meeting in Oxford between members of the seminar for late antiquity at the Sorbonne and other students of Gregory, notably those engaged in the enterprise of re-editing his works initiated by Werner Jaeger. The group has met every few years, with some change of personnel, since the initial session organized by the Sorbonne group, which took place at the monastery of Chevetogne in Belgium in 1969. A second colloquium took place at Freckenhorst, near Münster in Westphalia, in 1972, and the third at Leiden in 1974. The proceedings of the first two colloquia have been published, those of the third were printed for private circulation.[1]

We now present the *acta* of the fourth colloquium, held at Emmanuel College, Cambridge, in September 1978, in the hope that a short series of essays will be of use to other students, critics and admirers of Gregory's work. This is, of course, by no means a complete record of our activities. For one thing, we have made no attempt to reproduce the discussions which followed the

---

[1] M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 Septembre 1969), Leiden: Brill, 1971. - H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa (Freckenhorst bei Münster, 18.-23. September 1972), Leiden: Brill, 1976. - J.C.M. van Winden, A. van Heck (eds.), *Colloquii Gregoriani III Leidensis* (18/23-IX-1974) *Acta*, Leiden, 1976 (pro manuscripto).

papers, though many of their observations have been incorporated into the final text. And there are some further omissions to be noted. It is a matter of particular regret that we have had to dispense with a paper presented by Dr. Gerhard May, which made valuable suggestions on the chronology and setting of our two sermons, but which its author came to regard as too tentative to be committed to publication. Some careful notes on the text were offered us by Dr. Pietrella, who was unfortunately prevented from attending, and were discussed amongst others by a group deputed for the purpose. And as a preliminary to our study Dr. Hadwig Hörner and Dr. James van Winden gave much sympathetic and devoted labour to preparing analyses of the sermons, and we have tried to preserve as much as we could of their insights in the necessarily abbreviated versions reproduced here.

A word should be added in explanation of our title. The critical edition of Gregory's works appears to contain four Easter sermons; but on examination it has become clear to most of us that the sermon *In Luciferam Sanctam Domini Resurrectionem* is not Gregory's work; while the short piece entitled *In Sanctum et Salutare Pascha* is a kind of epilogue to the *De Tridui Spatio*, probably delivered on the same day at sunrise. We have therefore included a translation of this sermon, though it was not subjected to detailed discussion.

The beautiful setting of Emmanuel College in Cambridge, seen at its best in a delightful spell of late-summer weather, encouraged our labours, and we owe a debt of gratitude to the Master and Fellows for allowing us to be there, to the Bursar who recognized our academic aims by offering generous terms for our accommodation, and to the staff for their friendly care and assistance. We should also express our thanks to the Faculty of Divinity in the University, through whose encouragement we were given a formal welcome by the University authorities, and especially to the Master of Selwyn College for his kindness in attending and delivering a graceful address on behalf of the Vice-Chancellor.

G. C. Stead

LIST OF PARTICIPANTS

ALEXANDRE, Mme Monique, 3 rue Gabriel-Péri, 9212o Montrouge, France
ASPEGREN, Dr. K., 15 Lilla Norregatan, 272oo Simrishamn, Sweden
BALAS, Rev. Prof. D.L., Dept. of Theology, University of Dallas, 75o62 Irving, Texas, USA
BARNARD, Rev. Dr. L.W., Dept. of Theology, University of Leeds, LS2 9JT, England
De BOER, Prof. Dr. S., 18 Bremlaan, Castricum, Netherlands
De LANGE, Dr. N.R.M., Oriental Institute, Sidgwick Avenue, Cambridge, England
DENNIS, Rev. Dr. T.J., The Wall House, Eton College, Windsor, England
DROBNER, Herr H., 2 Tilsiter Weg, D-683o Schwetzingen, Germany
GIMENEZ, Rèv. Père Maxime, Monastère Bénédictine, B-5395 Chevetogne, Belgium
HALL, Rev. Dr. S.G., Dept. of Theology, The University, Nottingham, NG7 2RD, England
HARL, Mme Marguerite, 3 Avenue Constant Coquelin, 75oo7 Paris, France
Van HECK, Dr. A., 26 Rijnsburgerweg, 24o5 Leiden, Netherlands
HÖRNER, Prof. Dr. Hadwig, 82 Kettenhofweg, D-6ooo Frankfurt, Germany
HÜBNER, Prof. Dr. R., Gesamthochschule Eichstätt, 26-28 Ostenstr., D-8833 Eichstätt, Germany
KLOCK, Herr C., 52 Gimbsheimerstr., D-6524 Guntersblum, Germany
LAMPE, Rev. Prof. G.W.H., Caius College, Cambridge, England
Van LOVEREN, Drs. A.E.D., 243 Vossendijk, 6534 TZ Nijmegen, Netherlands
McCLELLAND, Mr. R.J., 23 Cranmer Road, Cambridge, England
MAY, Prof. Dr. G., 11 Bismarckstr., D-8ooo München 4o, Germany; and Frau MAY
MEREDITH, Rev. Dr. A., Campion Hall, Oxford, England

MOUTSOULAS, Dr. E., 7 Platonos, Neon Psychikon, Athens, Greece
MÜHLENBERG, Prof. Dr. E., 6 Am Goldgraben, D-34oo Göttingen, Germany
NEWLANDS, Dr. G.M., 21 Sedley Taylor Road, Cambridge, England
PARMENTIER, Rev. Dr. M.F.G., 78 Kinderhuissingel, 2o13 AV Haarlem, Netherlands
PROCOPE, Dr. J.F., 45 Lensfield Road, Cambridge, England
SALMONA, Dr. B., 2o Viale N. Arata, 16o43 Chiavari, Genova, Italy; and Signora SALMONA
SPIRA, Prof. Dr. A., 4o Heidesheimer Str., D-65oo Mainz, Germany
STEAD, Rev. Prof. G.C., The Black Hostelry, The College, Ely, England
TORJESEN, Dr. K.J., 18 Sudetenlandstr., D-34oo Göttingen, Germany
WICKHAM, Rev. Dr. L.R., 18 Furzedown Road, Southampton, SO2 1PN, England
Van WINDEN, Rev. Dr. J.C.M., 1o6 Haarlemmerstraat, 2312 GD Leiden, Netherlands

Synopsis of In Sanctum Pascha

Gregory's In Sanctum Pascha is a thematic sermon, delivered during the liturgy of Easter. The theme of the sermon is the resurrection of the body before the final judgment.

Three passages in the sermon help to indicate its structure:
1) p. 253.6-18, beginning the second, 'apologetic' part. The first part has introduced the much-discussed problem of the resurrection (253.13-15), which has now to be approached from its 'proper beginning', the Creator's purpose for man.
2) p. 254.28-255.2. This indicates a subdivision in the second part. What has happened in the past ((aa) below), and what happens in the present (bb) shows that a future resurrection is not impossible.
3) p. 268.22-269.8, at the beginning of the epilogue, recalls the previous argument. God both 'promises' (269.4, cf. 264.7) and 'teaches' by his works (269.5, cf. 254.12, 255.1 ff.); this summarizes, in reverse order, the two main sections of the second part.

Analysis

I.The prologue (245.4-15)

Gregory compares himself with poor people who, wishing to attend a feast but not possessing the proper festal dress, borrow this dress from family or friends. Having no words of his own appropriate to a festal sermon, he will have recourse to the text of the liturgy as a starting point, and then contribute some thoughts of his own. (The reader will discover that, in fact, Gregory's own contribution preponderates; he uses just one element in the psalm text in order to come to his 'own' subject-matter).

II. The body of the sermon (245.16-268.21)

A. The expository or biblical part

1) Introduction to the subject-matter (245.16-247.1o).
Gregory starts from Ps. 116.1, and finds in it, especially in the word 'all', a reference to the final resurrection. Cf. ὁδῷ προβαίνων ὁ λόγος πρὸς τὸ συνεχῶς λαλούμενον ἀφίκετο ζήτημα (253.13-14).
2) The justification of treating this subject-matter lies in the Easter feast itself: τῆς παρούσης ἑορτῆς ἡ ὑπόθεσις οἰκεία καὶ συγγενής (253.15). Gregory elaborates this statement by referring a) to Christ, b) to the Christian people, c) to St. Paul's testimony.
a) Christ: today he rose from the dead. Stress on Christ's sovereign power (247.26-248.27).
b) The Christian people: Easter brings all people together and is, in this respect, an imitation of the final resurrection. Easter is even more joyful. Ekphrasis on the joy of Easter. Exhortation to the masters not to falsify the words of the preacher (249.1 - 251.16).
c) Because of this day St. Paul says that he does not set his hopes on the present life. Elaboration of the wonders of the resurrection (251.17-253.5).

B. The apologetic part

These wonders may cause unbelief. Gregory will try to give an answer to those who are doubting. As usual, he looks for a basis to found his argument (εἰς ἀρχὴν πρέπουσαν ἀναγαγόντες, 253.16) on man's place in God's creation (253.19-254.9). His argument consists of two parts:
1. The resurrection testifies to, and therefore is a logical consequence of
a) God's goodness (254.12-19).
b) God's might (254.19-264.3). Here Gregory turns against those who state that the resurrection is impossible. He shows its possibility
aa) ἐκ τῶν γεγονότων, i.e. from the works of creation. To create out of nothing is much more difficult than to recreate out of present elements. Foreseeing the unbelief, God enacted the resurrection before men's eyes, for instance in Lazarus (255.1-258.15).
bb) ἐκ τῶν ὄντων, i.e. from parallels in the present reality:
(1) The evolution from sperm to human being (258.16-259.3).
(2) The potter's art (259.4-16).
(3) The growth of the seed (259.17-26o.23).
(4) The trees in winter and summer (26o.24-261.9).
(5) The serpent awaking from his winter sleep in springtime (261.1o-24).
(6) The different phases of human life (261.25-262.23).
(7) The sequence of sleep and waking (262.24-263.2o).
cc) Answer to the main objection, that after death the body disappears. It does not disappear, but dissolves into the elements.
2. Having shown that the resurrection is not impossible, Gregory now argues that it must be accepted, because
a) It is the source of hope and good behaviour (264.3-265.14). Confirmation from the Bible (265.14-266.8). Note: the words resurrection etc. cannot apply to the soul (266.8-18).
b) Man = soul and body. If there is justice at the end of time, the body must participate in reward or punishment, since it participated in the good or evil deeds (266.18-268.21).

III. The epilogue (268.22-27o.7)

Let us believe, Gregory concludes; and he summarizes his argument (268.22-269.8), enlarging on a part of it, viz. on II B 1, bb, ἐκ τῶν ὄντων: he draws attention to the wondrous fact of the resemblance between (grand) parents and children (269.8-22). Peroration (269.23-27o.7).

GREGORY BISHOP OF NYSSA

Discourse on the Holy Pascha

Translated by S. G. Hall

Poor men who love feasts and who greet public festivals with eager heart and smart clothes, even if they have not enough in their own homes for the intended merriment, by collecting every luxury from relatives and friends they make sure they will be short of nothing for their expected needs. I feel that I am in the same position today. Having nothing of great import to contribute on my own account in the impending worship, I shall take refuge in the sacred song which we have just sung. Using that as my starting-point I shall pay my debt to the scripture-text, weaving into it for my own part such praises as may perhaps belong to the thanks which the poor slave expresses to his master. David said just now, and we said with him, "Praise the Lord all you nations, give him praise all you peoples" (Ps. 116,1). Every human born from Adam he invites to the hymn, omitting (246) none from the invitation, but westerners, easterners, those on every side, every neighbour of the far north and dweller in the south, one and all he addresses in the psalm. In other places he speaks selectively to some, whether inviting the devout or rousing the children to a hymn; but in the present place he gathers nations and peoples with his harp. For when (as the apostle puts it) "the pattern of this world" has passed (1. Cor. 7,31), and Christ is manifested to all as King and God, having convinced every unbelieving soul and bridled every blaspheming tongue, and when he stops Greek vanity and Jewish error and the incurable tongue-disease of the heresies, then, yes then, all the nations and the age-old peoples will bend low and offer up the homage of surrender, and there will be

an amazing harmony of expressions of glory, the devout singing as they usually do, and the impious making supplication as they must. Then truly the victory-hymn will be sung in unison by all, both conquered and victors. Then also the one responsible for the confusion, the worthless slave who pretended to have the rank of his Master, will be seen by all as he is dragged by angels for retribution, and all the ministers and helpers in his malice will be subjected to the proper just penalties. One king and universal judge will appear, a Lord acknowledged by all. Silence will be imposed, just as when with the governor sitting on the rostrum the herald gives the sign for silence and the peoples strain both eye and ear as they wait to hear the public (247) address. Therefore "praise the Lord all you nations, give him praise you peoples" (Ps. 116,1). Praise him as powerful, give him praise as kind; for fallen and dead ones he has brought to life again, the broken vessel he has made new again, the unpleasantness of the remains in the graves he has lovingly formed into an incorruptible living thing, and the soul which left its body thousands of years ago he has brought back as from a long exile to its own home, in no way alienated by time and forgetfulness from the instrument that belongs to it, but entering it faster than a bird swoops down to its own nest.

Let us speak of the things proper to the feast, so that we may celebrate in a way corresponding and naturally fitting to its subject-matter. For what is inappropriate and irrelevant, apart from being in no way helpful, is disturbing and grotesque not just in discourses on religion and piety, but also in external matters of worldly wisdom. What speaker is so stupid and supremely ridiculous, that when invited to a wedding party he would avoid agreeable words which sensitively catch the mood of the happiness of the gathering, and would recite sad dirges and lament unhappy weddings from tragedy? Or conversely when summoned to do what is customary for a dead person would forget the loss and talk cheerily to the company which is weighed down with sorrow? If in wordly things order

and knowledge are good, surely it is much more fitting in great and heavenly things.

Christ, then, rose today, the God, the unsuffering, the (248) undying (just wait a moment, you gentile, and refrain from hasty laughter till you hear everything), not having suffered by necessity nor compelled to come down from heaven nor experiencing the resurrection as an unexpected benefit beyond his hopes, but knowing the end of all things and in that knowledge making the beginning. With eyes of godhead he had knowledge of what lay ahead, and saw, before his descent from heaven, the uproar of nations, the stubbornness of Israel, Pilate seated before him, Caiaphas tearing his clothes apart, the rebellious mob seething, Judas betraying, Peter fighting for him, and himself soon after transfigured by the resurrection into the glory of incorruption; and he had the whole future engraved in his knowledge, but did not postpone his kindness to humanity nor defer the dispensation. But like those who see a weak man being swept away by a torrent, and though they know that they may also be caught by the mud in the stream and suffer the battering of the stones carried down by the water, yet out of sympathy for the one in peril they do not shirk plunging in, so also our kind Saviour willingly accepted insults and humiliations, to save the one who was perishing as a result of deception. He descended into earthly life, since he knew beforehand his glorious ascension; he allowed his human part to die, since he foreknew also the rising. For he did not rashly take a dangerous risk like an ordinary man and stake the outcome on the uncertainty of the future, but as God he disposed what lay ahead towards a stated and known end.

"This day" then "which the Lord made, let us rejoice and be glad in it" (Ps. 117,24), not with carousing and revelling, not with dancing and drunken mirth, but with divine thoughts. Today the whole world can be seen gathered like one household for the harmony of a single song and neglecting every ordinary business, refashioned as at one signal for earnest prayer. The highways have no travellers, the sea is

today empty of seamen and sailors, the farmer has dropped spade and plough and has dressed up in festival clothes, the shopkeepers take time off from business, oppressive duties have dispersed like a winter storm at the coming of spring, troubles and worries and squalls of life have retired before the peace of the feast; the poor is as fine as a rich man, the rich man appears more splendid than ever; the old man runs like a young man to take part in the merriment, the sick even masters his disease; the little child by change of clothes keeps festival by his appearance, since he cannot yet do it consciously; the girl's heart is full of delight to see the reminder of her own hope shining and thus honoured; the married woman as she feasts rejoices in the fulness of her house, for now her spouse and children and servants and all her household are exulting. And just as the young and new-born swarm of bees flies thronging out of its hole or cells into the air and light, and grows as it hangs (25o) from a single tree-branch, so at this festival whole families gather to their hearths. And truly the present day is well compared with the coming day which it portrays: both are days of human gathering, that one universal, this partial. To tell the absolute truth, as far as gladness and joy are concerned, this day is more delightful than the anticipated one, since then inevitably those in grief will also be seen when their sins are exposed, whereas the present pleasure admits no sorrow. The just man rejoices, and the one whose conscience is not clear awaits the restoration which repentance brings, and every sorrow is put to sleep for the present day, while none is so distressed that relief does not come from the great splendour of the feast. Now is the prisoner freed, the debtor forgiven, the slave is liberated by the good and kindly proclamation of the church, not being rudely struck on the cheek and released from beatings with a beating, nor being exhibited to the mob on a stand as though it were a show, getting insult and indignity as the beginning of his freedom, but released and acknowledged with equal decency. Even the one who still remains in servitude benefits. Though his offences be many and

serious and surpassing mitigation and pardon, the master is moved by the peacefulness of the day and accepts with kindness the one rejected and regarded as in disgrace, as Pharaoh did the cupbearer from the prison. For he knows that at the appointed resurrection, in likeness of which we honour this day, he needs also the indulgence and generosity of his master; lending mercy now he awaits (251) repayment in due time. You masters have heard; mark my saying as a sound one; do not slander me to your slaves as praising the day with false rhetoric, take away the pain from oppressed souls as the Lord does the deadness from bodies, transform their disgrace into honour, their oppression into joy, their fear of speaking into openness; bring out the prostrate from their corner as if from their graves, let the beauty of the feast blossom like a flower upon everyone. If a royal birthday or victory celebration opens a prison, shall not Christ's rising relieve those in affliction? Greet, you poor, your provider; you debilitated and physically disabled, the healer of your sufferings. For through the resurrection hope come zeal for virtue and hatred for vice, since with resurrection removed one saying will prevail with everyone: "Let us eat and drink, for tomorrow we die" (1 Cor. 15,32).

With this in mind the apostle despises the day of this temporary life, and desires the one to come. He holds visible things cheap when he says, "If our hope is in this life, we are of all men the most pitiable" (1 Cor. 15,19). Because of this day men are heirs of God and coheirs with Christ. Because of this day, a part of the body which flesh-eating birds devoured thousands of years ago will not be found wanting, and what sharks and dogs and sea-creatures fed on will rise again together with the reviving man, and what fire burnt up and worm consumed in graves, and in short all bodies which destruction annihilated since creation, will be yielded without defect and perfect (252) from the ground; and as Paul teaches, "in an eye-moment" the resurrection will be accomplished. An "eye-moment" is a blink of the eyelids, and nothing else could be quicker than that. If you consider it

with your own human power, how many moments of time do you spend in your mind? First, so that the rotten and composted bones may be restored hard and smooth, and from being scattered may unite and again come together in an harmonious system and in their natural connexions. Then you observe the flesh being formed around and the stretched strands of sinews and the fine channels of veins and arteries folded under the skin, and an indescribable and innumerable host of souls stirred from some secret dwellings, each one recognizing its own body like a special dress and instantly inhabiting it again, exercising infallible judgment among so great a mass of cognate spirits. Think of the souls derived from Adam and the bodies coming from him as a multitude of so many houses destroyed and their owners returning from far-off exile, and everything unexpectedly achieved. There is no delay in rebuilding the house; the inhabitant does not wander about in the open air trying to find where his own personal property is, but goes straight to it like a dove to its own dovecote, though there may be many contiguous with it in the same area which give a similar appearance. How does it come about that the memory and recollection of the former life and consciousness of every deed is so finely adjusted to (253) the living creature that was destroyed so many ages back? Yet a man even on waking from a very deep sleep for a time may not know who he is and where he is living, and forgets quite ordinary things, until waking disperses the stupor and rekindles again his memory and activity.

These and similar thoughts exceed what most people can understand, and fill the mind with very great wonder. But with the wonder they also introduce unbelief. Because the mind does not find the solution to its perplexities and problems, and cannot by discovery and apprehension put a check to its own hyperactivity, it ends up in unbelief, through the weakness of its own intelligence rejecting and despising the actual truth. But instead of that, since the argument progressing on its course has reached the point of sustained discussion of the problem, and the subject

is appropriate and germane to the present festival, let us briefly refer the matter before us to its proper starting-point, and try to implant conviction in those who suffer misconceived doubts about obvious things.

The fabricator of the universe wanted to create man, not as a contemptible animal but as more honourable than all; so he brought him into being and appointed him king of the creation under heaven. Having decided this, and having endowed such a being with wise and godlike qualities and adorned him with much beauty, did he bring him into existence merely with the intention that once born he would perish and suffer complete annihilation? That would surely be an idle goal, and it would be extremely improper to attribute such thinking to God. He then resembles small children (254) who build enthusiastically and destroy as quickly their construction, which serves no useful purpose since their thought does not arrive at any useful achievement. The doctrine we have received is quite the reverse. He created the first-formed man immortal, but when transgression and sin intruded he deprived him of immortality as a penalty for his fault. Then the fountain of goodness overflowed with kindness and turned in pity to the work of his own hands which he had adorned with wisdom and knowledge, and he was pleased to restore us to our ancient state.

These ideas are both true and worthy of the concept of God. They attest his power as well as his goodness. Insensitivity and hardness towards things under ones rule and governance are not qualities of the worthiest and best even among men. Thus the shepherd wants his flock to be fit and to remain almost immortal, and the cattleman increases his cattle with care of every kind, and the goatherd prays that his goats will carry twins, and every manager of a flock wants his flock just to stay with him and flourish, looking to some good end. Since this is the case, and since from what has just been said it has been shown that it is most fitting for the fabricator and designer of our race to refashion

his work when it has perished, it is obvious that those who disbelieve what follows derive their opposition from no other source than this, that they think it impossible for God to raise what is dead and dispersed. People must be really dead and past feeling in their minds if they attribute to God a failure of power and ingenuity, and transfer to the omnipotent majesty their own weaknesses. But if we may come (255) to refute their folly, let the future which is disbelieved be proved from what has come to be and exists. You have heard that dust was shaped and became a man. Teach me then, please, you who expect to grasp everything with your own wisdom, how the fine scattered dust was gathered, how the soil became flesh and the same stuff made bones and skin and fat and hair, how when the flesh was one the shapes of the limbs and the faculties and joints became distinct, how the lung is soft to the touch and blue-black, the liver hard and red, the heart compressed and the toughest part of the flesh, the spleen thin and black, the caul white and woven together by nature like a fishing net. Let us also inquire how the first woman was constituted a living being from a small piece of the rib, just like the whole original; the part sufficed for everything and the little became the whole. The rib became head, hands and feet, the twisted and complicated formation of entrails, flesh and hair, eye and nose and mouth and absolutely everything (not to prolong the point), everything wonderful and amazing to us who are so little. But God's words constituting them are readily accessible and universally recognized. How then will it make sense to allow that the one rib became a human being, but to doubt that from the entire stuff of a man the same man can be recreated?

We must not, must not be curious about divine activities with our human thinking. If we could understand everything, the supreme would not be supreme in relation to us. But why speak of God? Even where dumb animals are concerned we (256) do not bear comparison with some of their powers, but fall short even of them. In running, horses and dogs and many other

things excel us. In strength, camels and mules. In indicating routes, donkeys. The gazelle's sharp vision is not found in eyes like ours. So it is for the sensible and cautious to believe the things said by God, and not to demand reasons for his activities, since they are far above us. For it will be said to the over-curious, "You demonstrate to me with your argument the constitution of the visible order, and say by what device he constructed this multiform product. If you can discover these things, you may rightly be perplexed and irritated at the fact that you know the explanation of the creation but do not know the reordering that comes with re-creation. But if those things are to you as a dream and fantasy, and their knowledge unobtainable, do not complain if, unable to account for the construction, you cannot conceive the restoration of what was destroyed." It is the same craftsman for the first creation and for the second remoulding. He knows how he will fit together again in its ancient design the work of his which has suffered dissolution. If wisdom is needed, wisdom's fount is with him; if power, he needs no assistant or collaborator. This is he who (in the words of the wisest of prophets) "measured the water with his hand, and the great, measureless heaven with a handspan, and the earth in a handful" (Isa. 40,12). Look there at images which give clear pictures of his untold power, which make our minds despair of being able to conceive anything worthy of the divine nature. He is, and is named, Omnipotent (perhaps you will not cavil at that, but allow it to be (257) conceded); and to him who can do all things nothing is impossible or unmanageable.

You have many guarantees of the faith irrestistibly compelling you to agree with what we are saying. First you have the whole varied and complicated creation crying out more clearly than any proclamation that the one who contrived all visible things is the great and wise craftsman. Prudently considering its future and looking down from afar at the midgets who disbelieve, God confirmed the resurrection of the dead in action by reviving many bodies of the dead. That is

why Lazarus, a corpse for four days, sprang from his resting-place, and the only son of the widow was given back to his mother, released again from the hearse and cortege to join the living, and thousands of others whom it would be tedious to enumerate now. Why mention the God and Saviour, when in order that doubters might be more readily persuaded he granted even to his slaves the apostles the power to raise the dead? So the demonstration is clear, and why do you contentious people give us trouble as if we were expounding unproven arguments? As one rose, so also do ten; as the ten, so also three hundred; as three hundred, so the multitude. The sculptor of one statue will easily manufacture thousands. Do you not know how engineers using a little wax mould in advance patterns and models of huge, enormous buildings, and the calculation made in miniature has the same value when applied to many great constructions? The sky is vast, a skilful contrivance of God. But because God made man a rational animal (258) in order that by understanding the things made he might glorify the wise and skilful maker, you will see that the astronomer's sphere, though only small, is moved by the hand of the scientist just as the sky is by God. The smallest structure becomes a model of the great contrivance; by small things reason interprets the large things which transcend our perception. But why have I said all this? So that you may know that if you were to ask me how the resurrection of bodies from ages past will come about, you will get a quick answer: How was Lazarus raised after four days? For obviously the thinking man will accept the same assurance in the case of the many as he does in the case of one. If you postulate God the creator, you should not say anything is impossible, nor reckon the wisdom of the inapprehensible one to be apprehensible to your reason. Nothing is beyond him, and the things beyond are more than you can search out.

We shall see this argument well, if in addition to what has been said we also examine the manner of our origin, not that first and earliest origin from God which we have already discussed, but the one that

has been performed by nature repeatedly ever since. This is perplexing and unapproachable by human reasoning. For how is the semen, which is a wet and runny and formless substance, hardened into a head and solidified into shins and ribs? How does it make a brain soft and delicate, the bone which contains it so tough and resistant, and the complex structure of the whole organism, to speak briefly and not drag matters out by referring to every single thing in detail? As then the seed, which in the early stages is shapeless, is formed into a pattern and ripens into bulky parts as it is built up by the ineffable skill of God, so it is not at all surprising, (259) but follows naturally, that the matter in the tombs that once had shape should again be restored to its original formation, and that dust should again become man, just as he originally came into existence from it.

Let us grant that God is able to do as much as a potter can. Let us consider what a potter does. He takes formless clay and shapes it into a pot. He stands it out in the sunlight and dries it and makes it hard, and what he has fashioned becomes a bottle or plate or jar. But if someone carelessly bumps into it and knocks it over, it falls and breaks and becomes formless soil. But the craftsman if he wishes quickly repairs the accident, and once more models the clay by his craft and makes the pot as good as it was before. The potter is so small a creation of the power of God, whereas God is disbelieved when he promises to restore the dead. That is the height of absurdity.

Let us also consider the example of wheat, which the all-wise Paul uses to instruct the foolish. He says, "You fool! What you sow does not come to life unless it dies; and when you sow, it is not the future body that you sow, but bare grain, perhaps of wheat or of some other seed. God gives it body as he has decided" (1 Cor. 15,36-37). Let us think carefully about the origin of wheat, and perhaps we shall learn what applies to ourselves. The wheat is thrown on the ground, rots in the damp and seemingly dies and disappears into a sort of milky substance. This solidifies a little and (26o) becomes a sharp white point.

When it has grown enough to shoot from the ground it changes from white to a delicate shade of green. Then it becomes herbage and cover for the sods. As it unfolds itself over them and gradually splits into many divisions, it nourishes its root underneath, adjusting it in advance to form the base for its future weight. And just as the masts of ships are sustained by many ropes on every side so as to remain firm because of the opposing tensions of equal stays, so the stringy outgrowths of the root become stays and supports for the ears. When the wheat has risen up into a stalk and pushed on to its full height, God supports it with knees and rings like a house secured with bands, to cope with the expected weight of the top-growth. Then when the strength has been prepared it splits its cover and produces the ear. Again, there are greater wonders there. The wheat grows round it in a row, and each grain has its own special compartment. Finally the beard-spikes appear, defences (I believe) against seed-eating birds, so that they may be pricked by the points and not damage the crop. You see how much wonder-working power one rotten grain of seed possesses, and though it falls alone, how many it rises with. Yet man gets no addition, but gets back what he had. Consequently our renewal is manifestly easier than the cultivation of wheat.

Turn next to the consideration of trees, and the way in which winter comes upon them each year as a death. Summer passes, the leaf falls, and the trees stay dry, stripped of all beauty. But when the springtime arrives, the prettiest blossom appears all over them, and (261) after the blossom the canopy of leaves grows on them. Then they attract the eyes of men as a lovely sight, they become the platforms for song-birds perching on their leaves, and a marvellous beauty radiates from them. So much so that many have even forsaken a house adorned with gold and stone of Thessaly or Laconia, and preferred to enjoy the pleasure of life under the trees. Hence even the patriarch Abraham pitched his tent under an oak, not at all because he was destitute of housing, but because he enjoyed the shelter of the branches.

The life of reptiles also leads me to comparison with our present theme. In winter-time their life-kindling power is extinguished and they lie for the period of six months in their holes absolutely motionless. When the appointed time comes, and thunder resounds through the world, taking the thunderclap as a sort of sign for life they promptly jump up and for a long time do their usual things. What is the explanation of this? Let the scrutineer and assessor of God's activities tell me and teach me how he admits that snakes are roused by thunder when they are dead, but does not concede that men are revived by the trumpet of God sounding from heaven; as the divine word says, "The trumpet shall sound and the dead shall be raised" (1 Cor. 15,52), and again more plainly in another place, "And he shall send his angels with a great trumpet-sound, and he shall gather his chosen together" (Matt. 24,31).

Let us not, then, refuse to believe in changes and renewals. For the life of various plants and animals and (262) indeed of men themselves teaches us that nothing subject to decay and generation remains the same, but suffers change and reversal. First, if there is no objection, we might enquire what change there is in our growing up. We know what the baby at the breast is like. After a little while it gets the power to crawl, and is held up by four legs exactly as little puppies are. About the third year, he stands upright and makes lisping and faultering attempts at speech. Then he articulates sentences and grows up into a nice little boy. From that age he enters puberty and becomes a young man. When down has covered his cheek a hairy beard soon grows, and he is a different person. Then the full-grown man, tough and hardy. When four decades have passed a decline sets in, white hair gradually whitens the beard, strength subsides towards weakness, and there comes at last old age, and the complete loss of strength, and the body bends and bows towards the ground like overdry corn-ears, the smooth at last becomes wrinkled, and what was once a proud youth is once more a child, babbling, idiotic, crawling about on hands and feet as once long since.

What do you think of all that? Are there not changes? Are there not alterations of many kinds? Are there not various novelties which transform the mortal organism even before death?

Our sleep and waking, too, must surely be to the wise a lesson in what we are discussing. For one is the image of death, the other an imitation of resurrection. Hence some (263) non-Christian philosophers have called sleep "the brother of death" because of the experiences associated with each. Each in the same way brings forgetfulness and ignorance of past and future. The body lies insensitive, not knowing a friend, not recognizing an enemy, not seeing those who stand around and look, a limp corpse deprived of all activity, no different from those who are laid in graves and tombs. So you may even rob the sleeper like a dead man if you want to, strip his house and tie him up, and he remains quite unaware of what is going on. Shortly after, when there is remission and respite in the condition, as if just come to life the man rises, little by little coming to awareness of himself and the world, gradually recovering his active powers and as it were revived by the vital spark of wakefulness. But if, while the living creature still exists and survives, so many nightly and daily detachments of mind, changes, alterations, forgettings and recollections attach to life, it is exceedingly foolish and contentious not to believe God when he promises final renewal, when it is he who also created the original shape.

The chief armour for those who contradict and weapon for unbelievers is, I think, above all the thought of absolute annihilation of bodies. But that is not the case. They do not disappear completely, but are dissolved into their constituents, and exist in water, air, earth and fire. Since the first-formed elements persist, and their derivatives are resolved into them after the dissolution, the parts are preserved in the totalities. With God it is easy (264) to create from nothing. That is how at the beginning all things took their origin. But to bring into existence from existing principles is surely the slightest and

simplest possible thing.

Let us not then deprive men of good hope, of our restoration from sickness, our second origin (so to speak) liberated from death; nor let us from excessive love of pleasure insult the good and kind promise of God. I believe the opponents of the case being put forward are men who are companions of evil and enemies of virtue, lustful, covetous, dissolute, with eyes and hearing and smell and all senses welcoming the pleasure that pours over them. And since the word of resurrection tells of a future judgment, and they hear the sacred books explicitly saying that our life is not without an account to render, but that when we are renewed for the second life we shall all stand before the tribunal of Christ to receive under his judgment the appropriate reward for the way we have lived, because they have shameful things on their conscience which deserve many punishments, for hatred of judgment they remove also the resurrection. They are like wicked slaves who have spent all their master's money, imagining for themselves the ways their lord might die or disappear, and idly inventing plans to suit their fancy. No sane man would think like that. What is the use of justice, truth, goodness, and all that is fair, and why do people toil away and live philosophically, bringing the pleasure of the belly into subservience, loving continence, taking only a little sleep and doing battle with wintry cold and scorching heat, if there is no resurrection? Let us say against these things the words of Paul, "Let us eat and drink, (265) for tomorrow we die" (1 Cor. 15,32). If there is no resurrection, but death is the end of life, then you can take away blame and rebuke, and give free rein to the murderer, allow the adulterer to plot openly against marriages, let the covetous enjoy himself at his neighbour's expense, let no one rebuke the slanderer; let the forsworn go on taking oaths, since death awaits the one who keeps his oath also; let another man tell lies as much as he likes, since truth does not pay; let none give alms to the poor, since pity brings no reward. These thoughts make worse confusion than the flood, and they get rid of every sane con-

sideration while stimulating every mad and violent notion. If there is no resurrection, there is no judgment either; and if judgment is taken away, fear of God goes out with it. Where fear does not make sober, there the devil dances with sin. It was exactly to fit such people that David wrote in the psalm, "The fool said in his heart, 'There is no God'. They have been corrupted and become abominable in their habits" (Ps. 13,1). If there is no resurrection, then Lazarus and the rich man, the horrifying gulf, the unchecked blaze of fire, the burning tongue, the craving for a drop of water and the finger of the poor are myth; for it is clear that all these things depict the future state of the resurrection. Tongue and finger are not counted as constituents of the soul, but parts of the body. And let no one think that these things have already happened. In fact they are a prior announcement of the future. They will take place when the transformation revives the dead and leads to trial every one who has lived, a composite being as before consisting of both soul and body. The (266) divinely elevated Ezekiel, witness of great visions, to what understanding was he being led when he saw that great level plain full of human bones, over which he was instructed to prophesy? - and flesh at once grew on them, and things that had been separated and scattered about were joined together in order and harmony with each other. Or is it obvious that through such words he sufficiently suggests to us the revival of this flesh? Those who are contentious about this matter seem to me to be not only irreligious but mad. "Resurrection", "resuscitation", "transformation" and all such nouns direct the mind of the hearer towards the body which is subject to corruption; for the soul considered in itself will never rise again, since it does not die, but is imperishable and indestructible; but though it exists immortally it has a mortal associate in its actions, and consequently will again inhabit its partner before the just judge at the time of trial, so that with it it may receive shared punishments or rewards. And further, so that the argument may be even more cogent for us, let us look at

it this way. What is it we call man? Is it both together or one of them? Surely it is clear that the conjunction of the two is what gives the living thing its character? One must not demur at indisputable and well-known facts. Since this is so, let us also take into consideration the question whether we say of the things which men do such as adultery, murder, theft and everything cognate with them, or on the other hand decency, self-control, and every action that is opposed to evil, that they are performed by the two, or whether we confine these practices to the soul alone? Surely in this (267) also the truth is obvious? There is no division of the soul from the body when it practises theft or commits burglary, nor again does it by itself give bread to the hungry or drink to the thirsty or hasten unhesitatingly to the prison to care for the one afflicted by imprisonment, but for every action the two assist each other and cooperate in the things that are done. How then, if this is so and you concede that there is to be a judgment of the way lives are spent, can you tear the one from the other, and where the deeds are common confine the verdict to the soul?

If there were some exact assessor of human faults, and he were to investigate carefully where it is that the first causes of sin arise, he might perhaps find in his accusations that disorder first takes place in the body. For often when the soul is quiet and enjoying undisturbed calm the eye looks passionately at what it would be better not to have seen, and passing the disease to the soul it turns the quiet into storm and billow. Similarly the ears listen to indecent or titillating words, and as if through their own pipes introduce the torrent of disturbance or disorder into the reason. Sometimes the nose too causes great and intolerable evils through the sense of smell and vapours, and upsets the inner man. The hands also know how to soften the firmness of a strong soul by touch. So if I go into the matter and examine it precisely, the little body is found to be responsible for most sins. It bears also the pains of virtue, and is embroiled in (268) the struggles for good, being cut with

iron and burned with fire and flayed with whips and loaded with vexatious shackles and suffering every outrage in order not to betray the sacred philosophy, as if it were a city of fine towers encircled by the hostile power of evil. If then in right conduct it shares the suffering of the soul, and in sins it is not left out, what ground can you have for bringing only the disembodied element before the tribunal? Such an account is neither just nor reasonable. If alone and naked the soul sinned, punish it alone, too; but if it has a manifest accomplice, the judge being just will not acquit the accomplice. I hear the scripture saying this also, when fire and darkness and worm are imposed as just penalties on the guilty. Those are all punishments of composite and material bodies. The soul by itself would never be touched by fire, nor would darkness hurt it, since it does not possess eyes and the organs of sight. And what might the worm do, since it is the destroyer of bodies and not spirits? Thus we are driven by all these sequences of thought to agree that there is a rising of the dead which God will accomplish in due time, confirming with actions his own promises.

Let us believe then the one who says, "The trumpet shall sound and the dead shall rise up" (1 Cor. 15,52), and again, "There comes the hour when all (269) those in the tombs shall hear his voice, and they shall come out, those who have done good things for the resurrection of life, and those who have practised bad things for the resurrection of judgment" (John 5,28-29). For he does not merely promise, but he clearly teaches also by the works which he daily performs that he is omnipotent. Creating at the beginning was no toil for him, nor when he transforms will he be at a loss for skill. Let us look at the present things, and we shall not doubt the future. Though every work of God brings corresponding amazement and a great inexpressible wonder, when we see the likenesses of fathers and great-grandfathers passing exactly into the features of their progeny, and the children becoming direct copies of their forefathers, then surely I am absolutely astonished at the all-wise art of the master-artist

God and Saviour, considering how the copies of the archetypes which are non-existent and invisible are created and fashioned by an inexpressible secret, resurrecting the deceased as different people through the activity of the replicas. And very often the characteristics of many people at once are represented in one individual. The nose is the father's, the eye is the grandfather's, the walk is the uncle's, the voice is the mother's, and one person can be seen as a sort of plant which has received grafts from many trees and bears thousands of kinds of fruit for the harvesters.

All these things are marvelous, and how they happen is unknown to us. Yet they are accessible to the creator and performed as we know with great ease. It is exceedingly strange and ignorant to concede that the features of corrupt and perished bodies arise in those now daily coming into being, and that one person's are transferred to another, but that things proper and particular to individuals which they once possessed (270) are not renewed and revived, and on the other hand to reject and contradict and consider as myth rather than argument the promise of him who constructed and adorned this whole visible realm at his pleasure. But we for our part have put our faith in the resurrection, offering glory to the Father and the Son and the Holy Spirit, now and ever and to eternal ages. Amen.

Synopsis
of
De Tridui Spatio

The following introductory remark was written as a guide to the analysis of the sermon.

In this sermon Gregory's relationship to the Liturgy and to the worshipping congregation can be clearly seen. His theological points - the power of Christ, the conquest of evil, the process of salvation, and the re-creation of mankind - presuppose the *kairos* of grace in which they are expounded; their disposition and relative emphasis cannot be explained without reference to the role of the preacher at the Easter festival. The result is a complex structure, influenced as always by rhetorical conventions, but also by a subtle persuasive technique, by the traditional exposition of the Easter mystery and by the original explanations found for it, besides the performance of the festal Liturgy itself. This complex structure cannot be simply divided according to paragraphs or subjects discussed; the subjects in themselves require analysis, but in using such an analysis one must constantly remember the context of each section and its position within the whole structure.

I. The Present Grace of Easter

1. Easter as fulfilment: God's achievement (273.5-277.15)

Just as the one light which now surrounds us is made up of the lights of innumerable torches, so the grace of Easter (ἡ παροῦσα χάρις), i.e. the blessing of Christ, sums up the blessings predicted or prefigured in the Old Testament; the *blessings* bestowed upon the patriarchs, the *good* which is hoped for by those who keep the spiritual law, the *truth* prefigured

in the historical events, the supernatural benefits announced by the prophets (273.5-274.2).
Elaboration:
a) The blessing of Abraham is fulfilled in the congregated people (274.2-1o).
b) The blessed Sabbath described by Moses (Gen. 2:2) is fulfilled in Christ's rest from his labours before the Resurrection (274.1o-21).
c) The offering of Isaac prefigures the offering of Christ: the ram his death, the only-begotten his life (274.21-275.14).
d) The victory through the extended hands in Moses and Christ (275.14-18).
e) Isaiah who prophesied the virgin Mother now contributes the prophecy of the sheep before its shearer (275.18-276.18).
f) Jeremiah's prophecy of the spotless lamb (276.18-277.3).
g) Jonah's confinement in the whale prefigures Christ's presence in Hades (277.3-9).
Thus Easter sums up 'the Law and the Prophets' (277.1o-15).

2. Easter as the beginning of a new life, as bringing forth the new creation (277.15-28o.13)

a) After the reign of death the reign of life has come. - Ekphrasis on the new life (277.15-278.11).
b) Zechariah does not know what to call this new beginning; it is 'neither day nor night', unprecedented (278.11-279.4).
c) It is 'the day which the Lord has made'. - Ekphrasis on the new universe created in us (279.5-28o.5).
d) The outstanding grace of this day now present: the victory over death (28o.5-13).

II. The Appointed Period of Three Days (28o.14-294.13)

1. The Significance of the Three Days: the rapid extinction of evil demonstrates God's power (28o.14-286.12).
a) This short time was sufficient for the almighty Wisdom to descend into the heart of the earth and to overcome the great spirit of evil (28o.15-281.6).
The evil spirit, unable to approach the pure light, hoped to subdue the divine power while in the flesh, but got hooked up by the Godhead (281.6-16).
His plans described by Isaiah, and their frustration by the true Wisdom (281.17-283.9).
b) The shortness of this period shows the overwhelming greatness of divine power. From the beginning of the creation evil had monstrously expanded and reigned over the whole human nature. This mass of evil disappeared, not through gigantic labours, but at the mere appearance of the Lord (283.1o-285.6).
c) Why three days? Evil originated in three stages: serpent, woman, man. Hence three days for its healing (285.7-23).
d) Why any extension in time? For the same mysterious reason as God, who could create the world in one moment, accomplished its creation in course of time, he did so with its restoration (286.1-12).

2. The calculation of the three days (286.13-29o.17)

A personal surmise: the problem is that the time from Christ's death to the moment of his resurrection is much shorter than three days (286.13-21).
The key to an explanation is the word of the Lord that he has power to lay down his life (soul) and to receive it again (286.21-287.7).
By his own initiative, at the Last Supper, when he gaves his own body and blood as already sacrificed, the Lord anticipated his death and laid down his soul in the heart of the earth (287.7-288.8).
There followed the night before Good Friday, then Good Friday itself, divided into two days by the 'night' of darkness; then the night before the Sabbath and the Sabbath itself: three days and three nights - for the hour of resurrection, according to Matthew,

was the evening of the Sabbath (288.9-289.19).

The Lord was not bound to use the normal measures of time (289.2o-29o.17).

3. The greatest problem (29o.18-294.13)

How could Christ be at the same time in the heart of the earth and in Paradise and in the hands of the Father? - The devout will refer to God's omnipresence (29o.18-291.1o).

But Gregory has heard another explanation: in Christ as the new man the divine nature was mingled with soul and body, in order to restore both from death. The divine power in soul and body is shown by the Gospel miracles (291.11-293.2).

In the redeeming action of his passion the Godhead freely separated soul and body, but remained in both. Through the immortality of his body (!) he causes the abolition of death; through his soul, which hurries to its own home, he causes man's ascension to Paradise. The unity of the divine nature brings soul and body together again at the resurrection (293.3-294.4).

And what about 'the hands of the Father' (Lk. 23:46)? They coincide with Paradise (294.4-13).

III. The Fourteenth Day of the Month and its Christian Significance (294.14-298.18)

The Jews object: Why do you Christians keep the commandment concerning the fourteenth day of the month and neglect the other precepts? They come from the same lawgiver (294.14-295.7).

Answer: All those precepts have a spiritual meaning, and they are to be observed according to that spiritual sense to cleanse us from evil (295.7-296.22).

The fourteenth day of the month is a day without darkness, and is therefore a symbol of a life without the works of darkness (297.1-298.18).

IV. The Cross as the Symbol of Christ's Omnipotence (298.19-3o3.12)

Since Scripture says that the Son of Man must be crucified (Luke 24:7), the Cross must have a deep significance (298.19-299.11).

The form of the Cross indicates universality; this can be illustrated from several texts:

'the breadth, length, height and depth' of Eph. 3:18 (299.12-3o1.1),

the four directions of thought, mentioned also in Ps. 138:7 (3o1.1-3o2.2),

the heaven, earth and depth beneath of Phil. 2:1o (3o2.2-1o),

the iota and horizontal stroke (together forming a cross) that will stand for ever, in Matt. 5:18 (3o2.11-3o3.8)

- and therefore the Cross shows 'the omnipotence of him who is on it and who is all in all' (3o3.8-12).

V. Exhortation to the faithful to experience Christ's resurrection and their own redemption in the present sacred action (3o3.12-3o6.1o)

Let us follow the example of Joseph of Arimathea, and receive the gift of the body of Christ in a pure heart (3o3.12-3o4.5).

The opening of the grave described as a personal experience (3o4.5-9).

Let us, like the women, run to the grave with the aromatic oils of faith and good conscience (3o4.1o-14).

Let us not 'search among the dead for one who lives' (Luke 24:5), i.e. let us not search for Christ in his human shape but for the Christ in glory (3o4.14-2o).

Let us hear the good tidings from the women (John 2o:17): after having come to us to make us his brothers, Christ brings his human nature to the Father in order, through it, to draw the whole human race to Him (3o4.24-3o6.1).

Let us, after receiving the word, come to the bread that has its sweetness through Christ, our Lord (3o6.2-1o).

GREGORY BISHOP OF NYSSA

On the Three-day Period of the Resurrection of our Lord Jesus Christ

Translated by S. G. Hall

If there is any blessing of the patriarchs guaranteed by the divine Spirit, if any good is to be hoped for from the spiritual legislation through a promise to those who perform it, if any foreshadowing of the truth is believed to exist through the figurative historical narratives, if any prophetic voice announces supernatural things, this present grace is all of them. And just as in the scene before our eyes one light blazes about our vision, though constituted by a multitude of candles, so the whole blessing of Christ, shining by itself like a torch, produces for us this great light compounded from the many and varied rays of scripture. (274) For it is possible to get from each of the divinely inspired examples what is appropriate to the present holy season.

You seek the blessing of Abraham? You have what you seek by looking at what is here. Do you see the stars of heaven? - I mean these stars which have just risen upon us through the Spirit and have made the church all at once a heaven; the dazzling beauty (charis) of their soul is signified by the rays of the torches. If anyone says that these are truly the children of Abraham born to him in accordance with promise, which are compared with the stars of heaven, he will not be far from the truth.

You wonder at the sublime Moses, who by the power of knowledge apprehended the whole of God's creation? See, you have the sabbath of the first origin of the world being blessed; learn through that sabbath that this sabbath is the day of rest which God has blessed above all other days. For on this day the only begot-

ten God truly rested from all his works, having kept sabbath in the flesh through the dispensation befitting death, and returning to what he was by his resurrection he raised again together with himself all that lay prostrate, becoming life and resurrection and sunrise and dawn and day for those in darkness and death's shadow.

The history, too, is (275) full of similar blessing for you: the father of Isaac not sparing that beloved one, and the only begotten becoming an offering and a sacrifice, and the lamb slain in his place. For one can see in the story all the mystery of true religion. The lamb is hung from wood, caught by the horns, and the only begotten carries upon himself the wood for the whole-offering. You see how he who bears all things by his word of power, the same one both bears the burden of our wood and is taken up by the wood, ready to carry as God and being carried as lamb, as the Holy Spirit distributes the great mystery figuratively between both, the beloved son and the sheep indicated with him; so that by the sheep is displayed the mystery of the death, and by the only begotten the life uninterrupted by death. But if you will accept Moses himself also describing the cross by the stretching out of his hands and by this shape overthrowing the Amalekite, you can perceive the figure in the reality, and Amalek defeated by the cross.

You have also Isaiah making no small contribution to the present grace. For by him you were taught in advance the unwedded mother, the (276) unfathered flesh, the unlaboured labours, the unstained birth, when the prophet so spoke: "See, the girl shall conceive in the belly and shall bear a son, and they shall call his name Emmanuel, which means 'God is with us'" (Isa. 7,14; Matt. 1,21-23). And that the labour was painless, let probability teach you first. For since every pleasure has its corresponding pain, there is every necessity, in the case of things which are observed to correspond, that where one is absent the other should be absent too. Where therefore the pleasure of conception has not been reported, of necessity the pain did not follow upon it. Next, the saying

of the prophet confirms the argument when it has this: "Before the pain came she escaped the labours and bore a son" (Isa. 66,7); or as another of the translators says, "Before labouring she bore" (Isa. 66,7 Symmachus). From this girl mother, he says, "A son was born to us as a child, and there was given to us one whose government has been put upon his shoulder, and his name is called Angel of great counsel, wonderful Counsellor, mighty God, exercising power, Prince of peace, Father of the coming age." This child, this Son, "was led like a sheep to slaughter and dumb like a lamb before the one who sheared him" (Isa. 53,7); or rather as (277) Jeremiah says, this is "the innocent lambkin that is led to be sacrificed", this is "the bread, on which wood is put" (Ier. 11,19) by those who are enemies of both the bread and the wood.

But rather let us take the barest and most obvious thing of all from the prophecy, through which the mystery is plainly outlined in advance, I mean Jonah who was impassibly submerged in the whale, and without passion emerged again from the whale, who also by three days and the same number of nights in the whale's bowels outlined in advance the time spent by the Lord in Hades.

These and similar things you must seek out and select from every scripture; for all those things you perceive through what is present, and on the present brightness "depends all the law and the prophets" (Matt. 22,4o) as the Gospel somewhere says; and every divinely inspired word and law is summed up in this grace in accordance with the utterance of Paul. For this is both the end of sorrowful things and the beginning of good things, I mean something like: "Death reigned, getting from Adam" (Rom. 5,14) the beginning of his corrupting despotism (yes, and even till Moses his wicked power persisted, the law having in no way blunted the evil despotism of death); the reign of life arrived and the power of death was destroyed and there is now another birth, a different living, another kind of (278) life, an elemental change of our very nature.

What is the birth? "Not from bloods nor from a man's will nor from flesh's will, but born from God" (John 1,13). How is that? I will present the grace to you clearly in words: this offspring is conceived through faith, it is brought to light through the rebirth of baptism, its nurse is the Church, it is suckled by instruction, its food is the bread from above, its growing up is elevated conduct. Its marriage is living with wisdom, its children are hopes, its household is the kingdom, its heritage and wealth are luxury in paradise, its end instead of death is eternal life in the blessedness reserved for those who are worthy.

The great Zechariah sees the beginning of the change towards the good, and hesitates over the name to use, over what he should rightly call the present grace. For as he relates the other marvels about the passion he says this also about this present time: "Not day and not night" (Zech. 14,7). By these words he shews that it cannot be called day when there is no sun, and it is not night because there is no darkness. For "God called the darkness night" (Gen. 1,3), as Moses says. The time therefore makes it (279) night, but the light makes it day, and that is why the prophet says "And it is not day and not night." If then this present time is neither day nor night as the prophet says, the present grace is, and is called, something quite different. You want me to tell you what I have in mind? "This is the day which the Lord made" (Ps. 117,24), but different from the days made at the beginning of creation, by which time is measured, this is the beginning of another creation. For on this day God makes a new heaven and a new earth, as the prophet says. What heaven? The firmament of faith in Christ. What earth? I mean the good heart, as the Lord said, the earth which drinks the rain which comes on it and ripens plentiful grain. In this creation pure living is the sun, the virtues are stars, transparent conduct is the air, the depth of the riches of wisdom and knowledge is the sea, good teaching and divine doctrines are herbage and plants, which the people of his pasture, that is God's flock,

grazes on, the performance of the commandments is trees (280) bearing fruit. In this is created also the true man who is made in the image and likeness of God. You see the kind of world of which "This day which the Lord made" becomes the beginning; of which the prophet says that it is not a day like other days, nor a night like other nights.

And still my discourse has not proclaimed the special point of the present grace. This undid the pain of death, this was midwife to the firstborn from the dead, in it the iron gates of death were crushed, in it the brazen bars of Hades were shattered. Now death's prison is opened, now pardon is proclaimed for the prisoners, now there is recovering of sight for the blind, now those who sit in darkness and death's shadow are visited by the sunrise from on high.

You wish to learn something about the three-day waiting, too? It is enough to say just this, that in so short a space of time the omnipotent Wisdom, coming into the heart of the earth, was able to make utterly foolish that great "Mind" which dwells in it; for that is what the prophet calls him, labelling him "Great Mind" and "Assyrian". Since then the heart is a sort of (281) focus of the mind (the authoritative part is believed to reside in it), for that reason the Lord comes into the heart of the earth, which is the dwelling of that wicked "Mind", so as to turn his counsel to folly, as the prophecy says, and to catch the wise one in his cunning and to turn back upon him his clever devices. For since it was impossible for the prince of darkness to engage with the presence of the Light having observed no portion of flesh in him, when he saw the Godbearing flesh and saw also the miracles done through it by the deity, he consequently hoped that, if he were to seize the flesh through death, he would also get hold of all the power in it. For this reason, having swallowed the bait of the flesh, he was pierced with the fishhook of deity, and so the snake was caught with the fishhook; just as he says to Job, when he announced in advance what was to happen through him, and says "You shall catch the snake with

a fishhook" (Job 4o,25).

But let us also hear from the prophet's voice what were those things which the "Heart of the earth" intended against the universe when he opened his mouth against the flesh of the Lord. What does Isaiah (282) say to him when he reproves his schemes? "You said in your heart, I will go up into heaven, I will set my throne above the stars, I will sit in a lofty mountain, I will go up above the stars and shall be like the Most High" (Isa. 14,13-14). That is what the wicked "Heart" intended in itself. And even before this, let us hear what things the "great Mind" - great in evil -, the "wicked Assyrian," told himself, again from the voice of Isaiah, when he said: "By the might of my arm I will act, and by the cleverness of my wit I will destroy borders of nations, and I will plunder their might and shake inhabited cities and grab the whole world like a bird's nest and take it like forsaken eggs, and there is none who shall escape me or forbid me" (Isa. 1o,13-14). With this hope he receives in himself the one who through kindness visited those below. But what happened to him instead of his expectations, the prophecy clearly explains when it speaks of the experience he had: "How has the morning star fallen from heaven! How is he crushed on earth, with putrefaction as his bed and his garment a robe of worms!" (Isa. 14,12) - and such other accounts as it gives of his (283) destruction, which anyone who wishes may learn precisely from the scriptures themselves. But I must bring my speech back to its purpose. The reason why the true Wisdom comes to be in this loud-mouthed "Heart of the earth" is that he may abolish from it the Mind great in evil, and that darkness may be made light, and that "Death may be swallowed up by life" (2 Cor. 5,4) and evil recede into non-existence when "the last enemy" has been destroyed, which is death (1 Cor. 15,26). These are the things which the three-day space of time has achieved for you.

Is the grace slow? Is it a long period for so great a good to be accomplished? Do you want to know the enormous number of those restored in so short a time? Count for me all the intervening generations of men

from the first inroad of evils until their abolition, how many people in every generation, reckoned in how many millions! Is it possible for the number to be quantified, when evil spread out with their successions and the evil wealth of wickedness being divided between individuals became greater in every one? And so evil multiplied and went through every generation in succession, swelling in quantity ad infinitum, until it advanced to the climax of evil and seized control of the whole of human nature, (284) as the prophet thus generally declared: All turned aside, together they were disabled" (Ps. 13,3; Rom. 3,12), and there was nothing in them that was not a tool of evil. Now with such a great heap of evil, which had been accumulated from the foundation of the world until the dispensation of the Lord's passion, - has he who dispersed it provided you with a small proof of his supreme power? Or is it not mightier than those of all the miracle-workers in the stories? For just as the miracle of Samson is great not only in his overcoming the lion, but in his handling it without trouble and with bare, unarmed hands tearing apart so great a beast as if he were playing a game, so also the fact that the Lord without laborious effort abolished such a great evil is the supreme proof of his transcendent power. Not floods of immense waters from the cataracts above descending on what lies below, nor deeps swelling over their proper bounds and overwhelming the earth with the seas, nor all the world covered by the deep with all hands like a ship, nor mountains being sunk and mountain-peaks submerged, nor in the (285) likeness of Sodom the showers of flame purging the corruption with fire, nor anything else like that, but a simple and incomprehensible visit, a mere coming of Life and Light achieves for those sitting in darkness and death's shadow the utter eclipse and abolition of darkness and of death.

Shall I say something else besides what has been said? Evil sprang up in the serpent, the woman was defeated by the snake's seduction, the woman's man also was afterwards defeated. Evil had a threefold genesis. To what end do I mention these things? It is

possible to detect a certain order of good through the order that is in evil. I observe these three receptacles of evil: first the one in which it first came to be, secondly the one into which it flowed next, thirdly the one it subsequently reached. Since therefore evil abounded in these three, I mean the diabolic nature and the race of women and the multitude of men, consequently the disease is abolished in three consecutive days, one day being allotted to the healing of each kind of those infected with evil. In one day the men are purged of the disease, on the second womankind is cured, on the final day the last enemy, death, is brought to nought, and his company, the principalities and authorities and powers, are abolished along with the chief of the hostile powers. (286) And do not be surprised if the creation of good is divided into intervals of time, for at the first creation of the world also the divine power was not unable to complete all that is in a split second, but nevertheless produces along with the construction of existing things the intervals of time, so that one part of the creation was completed on the first day, on the second day another, and so on, until the things that exist were finished when God had fitted the whole creation together on stated days. So in this case also, in accordance with the ineffable word of his wisdom, in three days the evil is banished from the world, from men, from women and from the breed of serpents, which were the first in which the evil essence had its origin.

We have suggested these thoughts on the reason for the number of the days, and whether rightly or wrongly, we shall leave it to our hearers to judge. The argument is not an assertion, but an exercise and enquiry. But if you would like to look carefully in the passion at the interval of these days - for the reckoning falls considerably short, if you reckon the time from the ninth hour of the Friday, when he committed his spirit to the Father's hands - wait a moment, and my account will perhaps provide you with the explanation of this. What is the explanation?

Look at the magnificence of the divine power and you will not fail to perceive what you want on the subject. Remember the dominical (287) statement, and what he states about himself, who holds sway over all, how with sovereign power and not by necessity of nature he unyokes the soul from the body, when he says, "No one takes my life from me, but I lay it down of my own accord; I have power to lay it down and I have power to take it up again" (John 1o,18). Let this be set before me and the problem is solved. For he who controls all things by his lordly will does not wait for the necessity of the betrayal and the brigandish attack of the Jews and the illegal judgment of Pilate, so as to let their evil become the starting-point and cause of the general salvation of mankind, but he anticipates the attack by his planning in accordance with the ineffable manner of his priestly work, and offered himself, unseen by men, as an offering and sacrifice for us, he who is priest and at the same time "Lamb of God who takes away the sin of the world" (John 1,29). When did this happen? When he made his own body food and his blood drink for his company. For it is clear to everyone that a sheep could not be eaten by a man unless the slaughter had preceded the eating. He then, who gave his own body to the disciples as food, plainly indicates that the sacrifice of the lamb is already complete. For the body (288) of the victim would not be suitable for eating if it were still alive. So when he made his disciples share in eating his body and drinking his blood, already in secret by the power of the one who ordained the mystery his body had been ineffably and invisibly sacrificed and his soul was in those regions in which the authority of the ordainer had stored it, traversing that place in the "Heart" along with the divine power infusing it.

Thus from the time when the sacrifice was offered to God by the great High Priest who ineffably and invisibly consecrated his own lamb for the general sin, if one counts from that point the period of the sojourn in the "Heart", one will not be far from the truth. It was evening when that sacred and holy food was eaten, and the night before the Friday followed that evening.

Then the day of the Friday is calculated as one night and two days because it was split by the exceptionally introduced night. For if "God called the darkness night", and in the three hours there was darkness over all the world, then that is the newly instituted night in the middle of the day, separating the two sections of the day by its presence, the one from dawn to the sixth hour, the other from the ninth hour to evening; so that there are (289) two nights and two days. Then comes the night before Sabbath and after that the day of the Sabbath; so you have the three days and the three nights. Now, look up the resurrection hour, and you will find the truth in what has been said. When did it occur? "Late on the sabbath" (Matt. 28,1), asserts Matthew. This is your hour of resurrection, according to the precise statement of the Gospel, this is the end of the Lord's stay in the "Heart". For when it was already well into the evening - and the evening was the beginning of that night, which is followed by the first day of the week - then the earthquake occurs, then the angel in brilliant raiment rolls away the stone from the tomb. And the women, getting up early when day was already beginning to show a little light so that a ray of sunrise was appearing, then recount the resurrection which has already happened. They knew the miracle, but had not been taught the time of it; for the angel told them that he had risen, but did not go on to say when. Great Matthew is alone among all the evangelists in indicating the time exactly, saying that the evening of the sabbath was the hour of resurrection.

If this is the way these things are, our interval lasts from the Thursday evening to the (29o) Saturday evening, measuring separately the time of the extra night which, as we said, chops the Friday into two days and one night. For it was right in the case of the him who rules the temporal order by his sovereign power that his works should not necessarily be forced to fit set measures of time, but that the measures of time should be newly contrived for what his works required, and that as the divine power accomplishes good actions more expeditiously, the measures of time

should just be shortened, in such a way that the time should be reckoned not less than three days and the same number of nights, since that was the number required by the mystical and ineffable reasoning (logos); and so that the divine power should not be impeded in the speed of its performance through waiting for the normal divisions of days and nights. For the one who has power both to lay down his life of his own accord and to take it again had power when he wished as creator of the temporal orders not to be bound by time for his actions, but to create time to fit his actions.

But still the argument has not reached its most important point. For the more eager students may well ask how the Lord gives himself three ways at once, to the heart of the earth and to paradise with the thief and to the Father's hands. To the Pharisees he says, "As Jonah was in the (291) belly of the whale, so shall also the Son of Man be in the heart of the earth for the three-day period of time" (Matt. 12,4o). But to the thief he says, "Today you shall be with me in paradise" (Luke 23,43), and to the Father he says, "Into your hands I commit my spirit" (Luke 23,46). For no one would say that Paradise is in the underworld, nor the underworld in paradise, so that one might be in both at once, or that these should be called a hand of the Father. Yet perhaps it is an enquiry unworthy of investigation by devout minds; for he who by divine power is everywhere, is present to all and is absent from none.

But I do know another explanation of this which I have discovered, and I will explain it to you briefly if you wish. At the time when the Holy Spirit came upon the Maid and the power of the Highest overshadowed her for the purpose of constituting the new man in her (he is called "new" because he is created in a divine way and not by normal human means, so as to become a receptacle for God not man-made; for the Highest "dwells not in man-made things", I mean those devised by mankind), - when Wisdom was building her house and by the overshadowing of her power the shape

had been moulded within as if with the impress of a seal, then the divine power was mingled with both elements of which human nature is constituted, I mean soul and body, (292) having mixed itself correspondingly with each. For since these two had suffered mortification through the disobedience (for mortification of the soul meant alienation from true life, and that of the body corruption and dissolution) death had to be banished from both these by the infusion of life. So with the godhead mixed correspondingly into each of the human sections the evidences of supernatural power were apparent through both. The body indicated the godhead in it by performing the healings through touch, while the soul exhibited the divine power through that powerful will; for just as the sense of touch is a property of the body, so deliberate choice is a property of the soul. The leper approaches, his body already corrupt and disabled. How does healing come from the Lord to him? The soul wills and the body touches and by both the disease is put to flight; "the leprosy immediately left him" (Luke 5,13), it says. Again, those who flocked to him in many thousands in the desert he does not want to dismiss hungry, so with his hands he breaks the loaves. You see how through both of them is publicized the godhead which keeps company with each, with the body that acts and with the motion of the will that occurs in the soul. Why, though, spend words on the obvious by going through all his similar (293) miraculous deeds? I shall return to the reason for which I raised the subject.

How is the Lord simultaneously both in Hades and in Paradise? One solution to the problem is that nothing is beyond God, in whom all things are constituted. Another, to which the present discussion points, is that, since God had transformed the whole man into the divine nature through combination (anakrasis) with himself, at the time of the dispensation of the passion what had once been combined did not withdraw from either part (for the kindnesses of God are undeviating), but the godhead voluntarily unyoked the soul from the body, and showed itself remaining

in both. Through the body, in which it did not admit the corruption of death, it annihilated him who had control of death; and through the soul it prepared for the robber the road that leads into Paradise. And the two operate at once as the Godhead achieves good through both, through the non-corruption of the body the destruction of death, and through the soul which hastens to its own home the return of mankind to Paradise. Since, then, the human commingling is twofold, while the nature of godhead is simple and uniform, at the time of the disjunction of body from soul the indivisible does not share the severance of the composite, but the opposite happens: by the unity of the divine nature which is (294) equally present in both, the separated elements are again united with each other. And so death comes from the division of the united, and resurrection from the union of the divided. And if you ask how the one who is in Paradise commits himself to the hands of the Father, the sublime Isaiah will explain to you the problem about that. For speaking in the person of God he said about the Jerusalem above, which we believe to be identical with Paradise, "I have drawn your walls on my hands" (Isa. 49,16). If then Jerusalem is outlined on the Father's hands, and that is Paradise, clearly the one who arrived in Paradise dwells completely in the Father's palms, where the divine city has its outline drawn.

So much for those points. But it would be proper to include briefly in the discussion the points made by the Jews in disparaging attacks on our principles. They say that in the paschal text the Jews have had appointed by Moses the fourteenth period in the lunar cycle and the eating of unleavened bread for seven days, and that as a relish for the unleavened bread they should prepare a dish of bitter herbs. "If then you are careful about the observance of the (295) fourteenth day," says the Jew, "then the bitters and the unleavened bread should be observed at the same time; and if the latter are not worth keeping, why bother about the former? For when it is the same lawgiver, one thing is not judged just and edifying and

another useless and to be rejected; so it follows that either all that was laid down about the pascha should be kept by you, or you should not retain any." What do we say to that? Let us remember the exhortation not to be daunted by human insult nor to succumb to their denigration. For we know what is edifying about the unleavened bread and the benefit of the bitter herbs and the benefit of the fourteenth day. The account, which we shall look at briefly, is as follows. The law which contains the shadow of good things to come is aimed at one principal end, which is that man should be purified by its various injunctions from the evil infused in his nature. This is achieved by circumcision, by the sabbath, by the observance of dietary laws, by the variety of animal sacrifices, by the detailed observances of the law. It would be a big task to set out precisely the things which are enigmatically revealed to us by the law on every topic for the purification of life. So just as by the performance of spiritual circumcision nature discards its passionate part (296) as it is stripped of the fleshly way of life, and through sabbath-keeping it is taught inactivity in doing evil, and animal sacrifice slays the passions, and the appointed discernment of unclean things where food is concerned will counsel you to be alienated from a staining and unclean way of life, so also this feast will indicate to you that feast for which the soul is prepared by the unleavened bread by keeping clear of leavened food for seven days, the symbolic meaning of which is as follows. The count of seven days represents to you this transitory time revolving in seven-day periods, in which care is needed to preserve the present day from the relics of yesterday's evil, lest the admixture of stale evil should generate sourness and acidity in today's dough. "Let not the sun set on your wrath" (Eph. 4,26) says the Apostle, who bids keep the feast "not with old yeast nor yeast of evil and wickedness, but with the unleavened bread of sincerity and truth" (1 Cor. 5,8). What we know about one kind of evil, we are taught analogously about the other kinds of evil, too. The bitter food gets rid of what is slack and uncontrolled in

behaviour, and brings in instead the chaste and austere and sensually unpleasant way of life, since all training seems for the time being not to be joyful but painful.

(297) The man therefore who through all the week of this life always passes well the present day without admixture and leaven of ancient evil, making chastity the flavouring of his life, severs himself from all admixture of darkness; for this is what the fourteenth of the lunar cycle signifies. For since the total days of the lunar cycle are 29 1/2, while from its first appearance the waxing moon fills up its circular face and then recedes again through waning until its light disappears altogether, it follows that half the stated number is fourteen and a little bit over. Consider therefore the moon when it has this position. Advancing in accordance with its own cycle during the night-time, it simultaneously completes the circle of its face; so that when it is full of light it mingles its own lustre with the rays of day, in such a way that neither in the evening nor in the morning does any intervening darkness interrupt the continuity of light as the brightness persists undivided through the succession of the heavenly bodies. For before the sunlight actually goes down the moon appears diametrically opposite the sun and with its own light illuminates what lies beneath; and again before its whole circle descends below the horizon the daylight is intermingled with the remains of the moonlight. (298) In this way the darkness of that day of the full moon is wiped out, being illuminated both at morning and at evening by the succession of luminaries. What happens therefore in the case of the visible light at the fourteenth-freedom from any admixture of darkness throughout the whole night and day, - that is intended by the spiritual law to become a symbol for those who celebrate spiritually, so that throughout the week of their life they may accomplish one pascha, luminous and undarkened for the whole period in which they live. This is for Christians what constitutes the paschal commandments. We thus look at the fourteenth and obtain through this perceptible and material light

and impression of the immaterial and intelligible, so that while we apparently seek a full moon which provides us with the light which it gives to last the whole night long, yet in reality our law requires us to take care that all the time that is measured by night and day should be continuously bright, and free from admixture of the works of darkness.

So much for that subject. But as for the insights embraced by the cross, by which the mystery of the passion is accomplished, who could readily spell them out in words? For surely there were thousands of ways that lead to death, by which it was possible (299) for the divine plan for the death on our behalf to be completed? Yet, of them all, this is the one chosen by him who by authority appointed the passion for himself. For "The Son of Man" he says "must" (Luke 9,22; Mark 8,31); he did not say, "The Son of Man will suffer such and such," as one might say quite simply predicting the future, but what inevitably had to come about by some ineffable principle he thus decrees in speech when he says, "The Son of Man must suffer many things and be rejected and crucified and rise the third day" (Luke 9,22 cf. 24,7). For note, please, the meaning of "must", from which it appears that what is decreed altogether excludes the passion taking place otherwise than through the cross. What then is the explanation of this? It is great Paul's part, from those ineffable words which he heard when he was initiated in the secret parts of paradise, to spell out the mystery of this thing also, as he partly hinted at the secret in his words to the Ephesians when he said, "In order that (3oo) you may have power to apprehend with all the saints what is the breadth and length and depth and height, and to know Christ's love which exceeds knowledge, so that you may be filled with all the fulness of God" (Eph. 3,18-19). It was not for nothing that that divine eye of the apostle discerned the shape of the cross, but he demonstrated clearly by this also, that he had shed from his eyes all the scales of ignorance (cf. Acts. 9,18), and looked purely on the very truth of things. He saw that this

shape, divided into four projections from its central crossing, signifies the power and providence of him who appeared on it, penetrating all things. For this reason he names each projection with distinctive titles, calling "depth" the part from the middle downwards, and "height" the part above, and "breadth" and "length" the part that extends sideways on either hand from the crossing, as though entitling one side of the middle "breadth" and the other "length". By this means he seems to me to indicate quite clearly by what he says that there is nothing in existence that is not entirely controlled by the divine Being, what is above the sky, what is beneath the earth, what stretches to the edges of the realm of existence outwards in every direction. He indicates by the "height" what lies above, by the "depth" what is beneath the earth, and by "length" and "breadth" the dimensions passing through the middle which are firmly held by the power which controls the universe. (3o1) Let what has been said be demonstrated by what happens in your soul when you think about God. Look up to the sky and consider with your imagination the depths beneath, reach out with your mind to the sides and corners of the subsisting universe, and consider what is the power which holds these things together like a sort of bond of everything, and you will see how involuntarily the shape of the cross is engraved upon your mind by the thought of the divine power, a shape which goes from the heights to the depths and stretches across transversely to the furthest corners. This shape was also the subject of the praises expressed by great David in his own composition, when he said, (Ps. 138,7) "Where shall I go from your spirit, and where shall I flee from your face? If I ascend to the heaven" (that is the height), "If I descend to the pit" (that is the depth), "If I were to take up wings in the morning" (which means the sunrise - that is the breadth), "or pitch my tent at the furthest parts of the sea" (that is what he calls the west - that is the length). You see how he portrays the shape of the cross by his words? "You" he says "are the one who penetrates all and becomes the bond of all and comprehends all the limits within himself;

(3o2) upwards you are there, downwards you are present, at one end your hand is there, at the other your right arm leads." That is also why the great apostle says that when all things are filled with faith and knowledge the name which is above every other is worshipped in the name of Jesus Christ by those in heaven and on earth and underground. Once again, he divides the worship of Christ in accordance with the same shape: the supermundane realm fulfils the worship of the Lord by the top part of the cross, the mundane does it for the middle parts, and the underground realm attaches to the depth. This is also in my reckoning also the iota which is considered along with the "arm" (keraia), the iota which is more abiding than the heavens and more stable than the earth and more lasting than the whole existing order. Heaven and earth shall pass away and the shape of the whole world goes by, but the iota and the "arm" from the law do not pass away. The descending stroke which goes from top to bottom is called iota, and the one that goes sideways and across is named "arm", as one may learn from seamen; for the beam which is attached (3o3) across the mast, from which they also unfurl the sail, they call an "arm" because of its shape. So the divine expression in the Gospel seems to me to envisage this: there exists that in which all things consist, more eternal than everything embraced by it, which as it were by a riddle and mirror of the shape of the cross indicates its own power closely watching over all that exists. For this very reason it says that the Son of Man must not merely die but be crucified, in order that the cross might itself become a divine spokesman to those of greater insight, as it proclaims by its shape the omnipotent might of the one who was exhibited on it and is all things in all.

Let us not pass by in silence, either, brothers, that respectable councillor from Arimathea, Joseph, who accepting that immaculate and holy body as a gift wraps it in clean linen and lays it to rest in a clean tomb. Let that respectable councillor's deed be our law, so that we also similarly resolve, when we

receive that gift of the body, not to handle it with the soiled (3o4) linen of conscience, nor to lay it down in the tomb of the heart in the stench of dead men's bones and all sorts of filth, but, as the apostle says, each one is to examine himself, so that the grace may not become judgment for the one who unworthily receives the grace. But even as I speak I sense myself lit up by the luminous robe of the angel, and that sweet earthquake shakes my heart with pleasure, rolling away the heavy stone of the human tomb, through which the door of resurrection is opened to all.

Let us also run to see the amazing sight (for already the Sabbath is passed), or we may arrive after the women. Let the spices in our hands be faith and conscience; for this is the sweet savour of Christ. Let us no longer seek the living among the dead. The one who seeks him like that the Lord rejects, and says, "Touch me not, but when I have ascended to the Father, then you will be able to touch me" (John 2o,17). That means, "Do not imagine any more in your faith the bodily and servile form, but the one that is in the glory of the Father and exists in the form of God and is God's Word, him you must worship, not the form of the servant." Let us hear what good news is told us by the woman who anticipated (3o5) the man, doing this surely through faith, in order that by initiating the movement towards good she might make amends for the causing of evil. What then is the woman's news? Truly "not from men nor through men, but through Jesus Christ" (Gal. 1,1). For "Listen," she says, "to what the Lord has commanded us to tell you, you whom he also calls his brothers; 'I am going to my Father and your Father, and my God and your God'" (John 2o,17). O happy good news! He who for us became one of us, so that by becoming our kin he might make us his own brothers, he brings his own Man to the true Father, in order through him to attract all that is akin, so that there is no more reproach against those who have been slaves to the truly unreal gods. Because those who through adoption have followed the Son have been brought near again to the living and true God and have

not become rejects and exiles from the paternal inheritance, he who through the flesh made himself firstborn of the good creation among many brothers has drawn upon him the whole nature in which he has shared through the flesh commingled with him. (306) But since the pre-paschal unleavened bread has bitter herb for relish, let us see the sweetening with which the post-resurrection bread is sweetened. As Peter fishes, you see bread and honeycomb in the Lord's hand; consider what the bitterness of your life is transformed into. So let us also rise up from the fishing of words and make haste now to the bread, which is sweetened with the honeycomb of good hope in Christ Jesus our Lord; to whom be glory and power with the Father and the Holy Spirit now and ever and to eternal ages. Amen.

GREGORY BISHOP OF NYSSA

The Holy and Saving Pascha

Translated by S. G. Hall

The true Sabbath rest, the one which received God's benediction, in which the Lord rested from his own works by keeping sabbath for the world's salvation in the inactivity of death, has now reached its goal and has displayed its own grace alike to eyes and ears and heart, through all those features of the festival solemnized among us by which we have seen, by which we have heard, by which we have welcomed joy to the heart. The light seen by our eyes was torch-lit for us in the night by the cloud of fire from our candles. The night-long word resounding in our hearing with psalms and hymns and spiritual songs (Col. 3,16), like some flood of happiness pouring into the soul through our ears, has made us full of good hopes. The heart shone brighter as it portrayed the unspeakable blessedness of the things said and seen, hand-led by perceptible things towards the invisible; so that the benefits of this day of rest, relied upon because of their own inexpressible expectation of what lies in store, became a picture of those other benefits "which eye has not seen nor ear heard nor have they entered into the heart of man" (1 Cor. 2,9).

Since then this night of light, mingling its candle-rays with the dawning beams of the sun, has made one continuous day undivided by intervening darkness, (310) let us consider, brothers, the prophecy which says, "This is the day which the Lord has made" (Ps. 117,24). In it there is no hard or laborious work, but happiness and joy and gladness, as the word puts it, "Let us rejoice and be glad in it" (Ps. 117,24). What kind commands! What sweet legislation! Who postpones obedience to such commands? Who does not reckon

the slightest delay in the commands as loss? Joy is the task, gladness the injunction, and by these the condemnation for sin is lifted and sorrows are transformed into happiness. That is what the wise saying means, "In the day of gladness ills are not remembered" (cf. Sir. 11,25). This day brought the forgetting of the previous sentence against us, or rather its annulment, not just forgetting; it destroyed every single trace of our condemnation. Our childbearing once brought pains (cf. Gen. 3,16 ff), our birth now is free from labour. Once we were born as flesh from flesh, now what is born is spirit from spirit (cf. John 3,6). Once we were born sons of men, now as children of God (cf. 1 John 3,1). Once we were dismissed from heaven to earth, now the Heavenly One has made us heavenly (cf. 1 Cor. 15,48 f). Once death reigned through sin, now justice has taken over power through life (cf. Rom. 5,21). There was one once who opened the way in to death, and there is one now through whom life is introduced instead (cf. Rom. 5,15). Once through death we fell away from life, now it is by life that death is destroyed. Once for shame we hid behind the fig-tree (cf. Gen. 3,7 f), now for glory we approach the tree of life. Once for disobedience we were evicted from the garden, now for faith we come within the garden. Again the fruit of life lies open to our grasp for our enjoyment (cf. Gen. 3,22 f). Again the garden fountain, dividing (311) fourfold in gospel rivers, waters all the face of the church (cf. Gen. 2, 6. 1o), so that the furrows of our souls, which the sower of the word (cf. Mark 4,15) cut with the plough of teaching, are cheered with drinking, and the harvest of virtue abounds (cf. Ps.64,9).

What then remains for such as us to do? What but to imitate prophetic hills and mountains in their leaping? "The mountains", it says, "leaped like rams, and the hills like young lambs" (Ps. 113,4). So come, let us rejoice in the Lord who destroyed the might of the foe and set up the trophy of the cross for us on the enemy's corpse. Let us cheer, for cheering is the triumphal shout raised by the victors against the vanquished. Since then the enemy line has collapsed

and the very one who had command of the evil army of demons has himself gone, has vanished and has been brought already to nothing, let us say, "The Lord is a great God" (Ps. 94,3) and "A great king over all the earth" (Ps. 46,3) is he who "has blessed the crown of the year with his goodness" (Ps. 64,12) and gathered us into this spiritual choir in Christ Jesus our Lord, to whom be glory for ever. Amen.

T. J. DENNIS

Gregory on the Resurrection of the Body

My task in this paper is to provide an introduction to our discussion of the *In sanctum pascha*, or at least of its apologetic section. I shall leave the detailed analysis of that part of the text to Dr. van Winden, though I shall be bound to express an opinion of the work, and of its place amongst Gregory's writings. I shall chiefly be concerned with Gregory's treatment of the doctrine of the resurrection of the body in his other works, and especially with his original contributions to its defence and development in the *De mortuis*, the *De hominis opificio*, and the *De anima et resurrectione*. I shall try to describe these contributions, and then briefly assess the place they occupy in Gregory's thought, in particular how they tie in with his understanding of man, and of the relationship between the human body and the soul.

I. The importance of the Origen-Methodius debate

The Christian development of the doctrine of the resurrection of the body began, of course, with St. Paul's discussion in 1 Corinthians 15 and 2 Corinthians 4 and 5. It was an auspicious start. These passages, especially the first, remained throughout the patristic period among the most original and profound expressions of the doctrine, whose categories of thought were not always understood or appreciated. Much of the patristic debate on the resurrection confined itself to dealing with the many objections or difficulties presented, such as the question of what happened in the case of those who had the misfortune to be eaten by lions or vultures, or had their bodies cremated. Many of these difficulties are dealt with or touched upon in the *In sanctum pascha*, though

treated much more fully in the De hominis and the De anima. They tended to impose somewhat artificial limits upon the discussion during the patristic period and in some ways they hindered the creative development of the doctrine, and the free exploration of its implications. Methodius' large work, the De resurrectione, is an important case in point. It is an essentially negative work, being written against Origen and his followers, designed not to push out the boundaries of the doctrine into unexplored territory, but to mark or construct the boundaries within which further discussion should take place. And highly successful it was too, as Gregory himself bears witness.

In certain passages Origen represents man's ultimate destiny as a return to complete incorporeality and immateriality, with the resurrected body belonging only to a penultimate stage in the soul's ascent[1]. But though not generally as radical as this, when he dealt with the resurrected body and its nature, he was always quick to emphasize Paul's talk of a 'spiritual' body, and to assert the transformation of what he regarded as the gross materiality of the body in its earthly state. Methodius set out to show that he had described a transformation far too extreme, one indeed which involved the loss of the identity of the earthly body and so amounted to a denial of any true resurrection. Origen himself had in fact been keen to preserve that identity, but Methodius with some justification, although he did not appreciate the subtlety of Origen's argument for the restoration of the essential form or εἶδος of the body[2], argued that he had proposed an exchange of one body for another. Perhaps Methodius' most important achievement was to clarify those areas in which change in the resurrected body could be contemplated, and those in which it could not. There were in effect five areas to be considered: the identity of the substance of the body, the identity of its form and structure, the quality of its form and substance, its functions, and the conditions of its existence. Methodius made it clear that a conception of the resurrection involving changes in the last three was

admissible, so long as it was carefully handled, but that any notion of change in either of the first two, in the identity of either the substance or the form and structure of the body, seriously undermined the doctrine. These guidelines were reasserted by Peter of Alexandria, by the author of the Dialogue of Adamantius, and by Epiphanius in his Panarion, issued in the late 370's, significantly perhaps only just before Gregory's composition of his De hominis and De anima. They thus gained general acceptance in a period of growing resistance to Origenism[3], and Gregory himself is careful to follow them in his defence of the resurrection in both the De hominis and the De anima.

II. The defence of the resurrection of the body in the De hominis opificio and the De anima et resurrectione

A. The mechanics of the resurrection

1. The background to Gregory's discussion

In these works his one truly original contribution to the discussion is an attempt to demonstrate precisely how the identity of the substance of the earthly body is preserved in the resurrection. All previous writers who defended the preservation of the substance had done so largely through appeals to God's omnipotence of the kind found in the In sanctum pascha. However, Celsus, who objected to the doctrine of the resurrection as both a revolting and an impossible idea, had protested against such appeals in its defence[4], and Origen had agreed that they were facile[5]. He himself had denied that the resurrected body could be formed of exactly the same atoms as it had contained on earth. When corpses decomposed those atoms were dispersed among the larger mass of elements, and it was inconceivable, he said, that exactly the same groups of atoms should be reformed at the resurrection. It was like supposing that if you melted down a number of wax figures, and mixed them with a larger amount of

molten wax, you could then make the figures again out of precisely the same material as before[6].

Methodius had tried to deal with Origen's argument, but his answer had not got very far. He had pointed to various artificial and natural phenomena, which suggested that certain substances, even ones of the same general nature, such as dyes, could be separated after being mixed together. But beyond that he had had no argument to put forward. He had not considered the process whereby the reassembly of the body's atoms might take place, but had fallen back again upon the appeal to God's power. Gregory was the first to meet Origen on his own terms , and the first to explain what one might call the mechanics of the resurrection.

2. The De hominis

Towards the end of his treatment of the resurrection in the De hominis Gregory speaks of marks, σημεῖα, or γνωρίσματα being imposed upon the soul as a result of its embodiment, and remaining with it after its release from the body. He cites the Parable of Dives and Lazarus in support, explaining that it was such marks as these upon the souls of Lazarus and the rich man that enabled them to recognize each other. He then develops this notion of σημεῖα or γνωρίσματα, making use, ironically enough, of Origen's conception of the essential form or εἶδος of the body. Relying on Aristotle's distinction between εἶδος and μορφή[8], Origen had argued that, although the physical appearance of the body is not recovered at the resurrection, the εἶδος is restored, as the element in a person's form which is bound up with his identity and individuality, and which does not alter with age[9]. So Gregory explains that while the body is subject to flux, and changes, like its clothes, the various stages of its growth and maturity, the εἶδος remains stable, and, except in time of disease retains at all points the same recognizable identity. Thus John Smith, to choose a rather inappropriate name, is recognized as being John Smith throughout his life-time. As the stable and enduring element in the body, Gregory continues, the εἶδος is

allied to the soul, and remains imprinted in it after the body's dissolution after death like an impression on a seal. Hence the earlier talk of σημεῖα and γνωρίσματα. But these marks appear to be imposed also upon the atoms of the body, for Gregory talks of things which have received the stamp of the εἶδος being recognized by the soul after the dissolution of the body, and he explains that at the time of the resurrection the soul receives back whatever corresponds to that stamp. At this point his language is compressed to the point of obscurity, a clear sign that he is grappling with an original idea which he has not fully worked out, and we need Moore's note to his English translation of the passage to give us an intelligible summary of the argument. "The 'form'", Moore writes, "seems to be regarded as a seal, which, while taking its pattern from the combination of elements, yet marks those elements which have been grouped together under it, and which at the same time leaves an impression of itself upon the soul. The soul is thus enabled to recognize the elemental particles which make up that body which belonged to it, by the τύπος imprinted on them as well as on itself"[10]. This makes it perfectly feasible, Gregory concludes, for each soul to recover at the resurrection precisely the same atoms as it had before in its embodiment on earth.

Daniélou rightly described this argument as "une explication personelle de la résurrection, qui associe la doctrine origéniste de l'identité de l'εἶδος et celle de Methode sur l'identité materielle."[11] We need to emphasize however, that Gregory's use of the conception of the εἶδος is quite different from Origen's. According to Origen the εἶδος is the one distinct element of the earthly body to be preserved in the resurrection; in all other respects the body is radically altered[12]. For Gregory, however, the εἶδος is what provides the means for the reassembly of the body's atoms. Thus he uses an argument of Origen's to support and explain something which Origen denied, the restoration of the exact substance of the body. Curiously enough that is the limit of his purpose; he is not concerned with providing an argument for the restoration of the

bodily form, though obviously his discussion amounts to that.

3. The *De anima*

Gregory develops his explanation of the mechanics of the resurrection in the *De anima*, but it is interesting to note that he there makes very little use of the argument of the *De hominis*. He makes no more than a passing reference to certain distinguishing marks remaining on the atoms of the body after its dissolution[13], and makes no mention at all of the εἶδος in this context, or of marks imprinted on the soul. Maybe he feared that the treatment of the εἶδος might lead to wholesale condemnation of the discussion as too close to Origen, and that, in another respect, his talk of it leaving its mark on the soul might seem too reminiscent of the common, but to Gregory naïve notion that the soul after death retained the outward appearance of its former body[14], and more especially of Stoic teaching about the materiality of the soul[15]. In the *De anima* the concept of the soul is a fundamentally Platonic one, with the Platonic stress on immateriality[16].

Instead Gregory argues in three separate passages in the dialogue[17] that the soul naturally develops an intimate knowledge during its earthly life of the atoms with which it is united, that it is able to remain with them when they are scattered after the body's dissolution, because of its non-spatial (ἀδιάστατον) character, that it continues to possess an awareness of even the precise place that each atom previously occupied in the body, and that, at the resurrection, at God's command, it will exert the force upon the atoms necessary to bring them together again.

B. Further support for Methodius against Origen

These passages clearly anticipate, but do not in fact occur within the formal defence of the resurrection at the end of the dialogue[18]. That section which

consists of appeals to Scripture and a systematic treatment of various objections to do with the form and structure of the resurrected body, is, like the corresponding and even more conventional chapters in the *De hominis*[19], less remarkable, and only a few points need to be made here.

First, Gregory is again supporting Methodius against Origen. Most of the objections he describes had been raised by Origen, or at least by his followers, and in particular the importance he here attaches to the argument from the physical flux of the body clearly reflects the terms of the Origen-Methodius debate[20]. The whole section is based on Methodius' contention that a true resurrection demands that the form and structure of the earthly body be restored.

C. The avoidance of too materialistic a conception of the resurrected body

Secondly, when Gregory replies to his list of objections he begins by defining the resurrection as the restoration of man's nature to its original prefallen state. He is concerned to deny what he considers the fundamental premiss of the objections, which argue as if the resurrection meant the return of man to his earthly condition. The terms and conditions of existence on which they are based, he argues, will no longer prevail after the resurrection. One cannot properly object to the resurrection on grounds which have nothing at all to do with it.

The argument is an astute one, and it is important to emphasize it here, since it runs counter to the position generally adopted in the *In sanctum pascha*. Admittedly the sermon on three occasions recalls the *De anima's* definition of the resurrection[21] by referring to the return of man to his "ancient state", (τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν or τὴν παλαιὰν διάπλασιν)[22], and it claims that the resurrected body will be immortal, and incorruptible, and that man will recover his original sinlessness[23], but in general it speaks of the resurrection as if it were to be merely the resto-

ration of the body to its earthly state. This is seen above all in its discussion of Paul's example of the growth of wheat from seed[24], in its extraordinarily explicit and detailed descriptions of the reforming of the various parts of the body,[25] and in its equally crude treatment of the parable of Dives and Lazarus, and of the punishments reserved for the wicked[26].

In the _De anima_, and the _De hominis_ Gregory is careful to avoid suggesting any overtly materialistic view of the resurrected body. One of the most interesting indications of this is his failure in the _De anima_ to give any satisfactory answer to an objection concerning the function of the various parts of the body after the resurrection. The functions of the earthly body would not then obtain, so it had been argued, but that meant that either the resurrected body would possess parts which no longer served any purpose, or else that those parts would have been discarded, and thus no true resurrection of the body would have taken place.

Gregory accepted the initial premiss of this argument, agreeing that the bodily functions of the earthly life will disappear, and it was then open to him to follow Tertullian[27], and suggest that the bodily parts will be restored, but with different or more limited functions, or to argue along with Justin, and again Tertullian in another passage[28], that it is not necessary for the restored parts to have a function. In fact, he produces no argument at all. He wished to deny change in the identity of the bodily form and structure, but to go any way towards describing its restoration in any detail was in this context quite another matter. That he does not show the same hesitation in the _In sanctum pascha_ is, I think, highly significant for our understanding of the true nature of that work.

D. The animal nature in man, and its place in the resurrected state

The _De anima_ goes far beyond the _In sanctum pascha_ in its description of transformations which man or his body will undergo as a result of the resurrection, but

it is still careful to follow Methodius' guidelines, and to contemplate changes only in those three other permissible areas which I mentioned earlier: the quality of the form and substance of the resurrected body, its functions, and the conditions of its existence. Gregory quotes 1 Corinthians 15, vv. 42-44, and on the basis of Paul's verses explains that the resurrected body will be incorruptible, and will possess a new glory, honour, and power, and complete perfection[29]. Its substance will possess a much lighter and more subtle texture. Its life will not be subject to flux of any kind, nor to disease, and such activities as marriage and procreation, and all sexual intercourse, eating and drinking, working with the hands, and walking, will not be found. The immediate presence of God will take the place of all such conditions and necessities of the earthly life as time, air, place, food and drink, clothing, sunlight, lamplight[30]. Many of these ideas were conventional enough[31], but Gregory goes beyond convention when he suggests the disappearance of the whole of the brutish or irrational aspect of man's earthly nature, including all the subrational desires and emotions, the πάθη. All this, he explains, together with the biological functions and conditions of the earthly body, belongs to τὸ σχῆμα τῆς ἀλόγου φύσεως, which man took upon himself as "the tunics of skin" when he fell from the blessed life of paradise, and has nothing to do with his true nature. (The πάθη belong, of course, to the soul rather than to the body, although imposed upon the soul as a result of its earthly embodiment, so that their removal must be counted as a change in the conditions of existence for the resurrected body.)

This treatment of the animal nature, and the passions in particular, is anticipated to some extent in the _De hominis_, with its celebrated theory of the double creation of man, but in that earlier work Gregory has not fully worked out his position. It is often not immediately clear whether when he talks of the πάθη he means man's desires and emotions as such, or only his desires as directed towards illegitimate ends or objects. The position outlined unequivocally

in the De anima would seem to be the dominant one, but there are passages which point to the ultimate redemption and preservation of the passions[32], something which is clearly argued in the De mortuis[33].

III. The development of the doctrine of the resurrection in the De mortuis

A. Introduction

In the De hominis and the De anima Gregory in effect puts some extra courses of bricks on the walls surrounding the doctrine of the resurrection of the body which Methodius had constructed, and places the barbed wire along the top. But already in the De mortuis, (for I am convinced that it is one of his earliest works, certainly predating those other two), he had ventured into the dangerous and unchartered territory beyond those walls, and had made what is an obscure, but undoubtedly his most original and adventurous contribution to the doctrine, indeed one of the most remarkable in the whole of patristic literature. Here he was not merely defending an established doctrine; he was attempting to develop it further.

B. Reasons for thinking the earthly form of the body will not be restored

Apart from a single reference to a refinement of the substance of the resurrected body[34], and a short passage dealing with the transformation of its procreative functions[35], (perhaps, says Gregory, they will serve the kind of parturition of which Isaiah spoke, the giving birth to 'the spirit of salvation'[36],) the entire discussion is concerned with the form the body will take[37].

At one point Gregory says that it is difficult to decide whether the earthly form of the body will be restored or not, and certain commentators such as Tillemont and Hilt have taken this remark at its face

value, and suggested that Gregory means to leave the question open[38]. But all the evidence of the rest of the discussion is against this interpretation; (and I would argue that his words suggest a rhetorical device designed to emphasize the difficulty of the problem which he is about to solve, and also, perhaps, indicate that he realized the extreme boldness of his argument, particularly its later stages, and perhaps was apprehensive about how it would be received).

1. At the very start Gregory says that one must not base any notion of the form of the resurrected body, (he uses the terms χαρακτήρ, σχῆμα, and εἶδος here), on the appearance of the earthly body. For, he explains, Scripture, and by this he means 1 Corinthians 15, claims not merely that there will be a resurrection of the body, but that it will involve change from the earthly state.

2. He goes on to suggest that the change in all the various aspects of the body's appearance, its colour, its shape, its outline, and the rest, will be as radical as the transformation of the substance, which will no longer be dense, and solid, and heavy, but light and buoyant, making man capable of association with the incorporeal beings of the spiritual realm.

3. He says that the physical characteristics which here on earth distinguish individuals from one another will no longer be found after the resurrection, but that all men will be of one type, or γένος, belonging to the one body of Christ, and conformed to his likeness. Here Gregory again has Paul in mind, and is anticipating the most important section of his own argument which we will come to shortly.

4. Fourthly, the sentence in which he appears so undecided prefaces two arguments against the restoration of the earthly form. The first of them, based chiefly on the flux to which the earthly body is subject, but also on the changes brought about by disease, suggests that the body has no one form which could be restored to it at the resurrection; and the idea of one of its many forms being chosen for it is absurd. The second, which Gregory makes more explicit, with

his usual delight in the symptoms of physical illness, claims that the restoration of the form of the earthly body for those who have suffered from disfiguring diseases, would mean the restoration of their deformities, and that this is incompatible with a true conception of the resurrection, which must involve the transformation of the body to a more divine state, (πρὸς τὸ θειότερον). He clearly accepts these arguments as valid, for he makes no attempt to answer them; he produces no corresponding arguments in favour of the restoration of the earthly form.

5. At three points in the discussion he says that we cannot gain any clear idea of what form and characteristics the body will have, explaining in the first of the passages that earthly life provides us with no model on which to base our conceptions. This is by no means entirely mere rhetoric. It is partly that, since Gregory himself goes on to indulge in his own speculations based to some extent on the evidence of his own perfectly straightforward observations of material phenomena. But still it helps to make it even clearer that he did not foresee the earthly form being restored.

6. Those speculations to which I have just referred provide the final and most conclusive piece of evidence. Here we reach the creative and by far the most important part of the discussion.

So far Gregory has been largely concerned with the question of what will not be the form of the resurrected body, though he has made several points of a positive nature along the way. Now he attempts to describe, not exactly what that form will be, (to that extent he meant what he said, when he claimed the question was impossible to answer), but at least its determining factors. Earlier he implied that there would be nothing to distinguish the form of one individual from another, because all alike would reflect Christ's glory, but in doing so he was jumping his own gun, as he now makes clear.

"Perhaps," he says, "someone will not be wholly wrong if he says that the distinctive form of each individual will be provided by the nature of his moral character, whatever that may be. At present the inter-

action of the elements determine the different characteristics of individuals, with each gaining his shape or the colour of his complexion according to the balance of the corresponding elements. But, it seems to me, the factors determining the form of each person then will not be these elements. Instead his qualities of evil or virtue will become explicit, and their particular combination will create the form"[39]. He explains what he means by 'become explicit'. In the earthly life, he says, a person's feelings and inner disposition are often reflected by his facial expression, and his appearance can be determined by them. After the resurrection this interaction will become complete, so that his previously inner moral state will become his outer form, and he will literally appear to be exactly the sort of person he is. Individuals will at first be distinguishable from one another, but only because of the differences in their moral standing, and in the end, when all evil is finally done away with, even these distinctions will disappear and all will exhibit the same godlike beauty such as man possessed before his Fall. All will then, as sons of light, shine like the sun, with the same purity and truth, possessing the same life and immortality, each rejoicing in the beauty of his neighbour.

C. The conflict between the <u>De mortuis</u>, and the <u>De anima</u> and the <u>De hominis</u>

It is wrong to suggest that this conception of Gregory's involves the loss of all materiality[40]. The substance of the body is restored, as we have seen, though it ceases to determine the form. Nor, on the other hand, can it be argued that the <u>De mortuis</u> puts forward in a tentative way the position more systematically expressed in the <u>De anima</u>[41]. The <u>De mortuis</u> argues for the abandonment of the earthly form, the <u>De anima</u>, and, of course, the <u>De hominis</u> also, support its restoration. The two arguments against its restoration used by the <u>De mortuis</u> are explicitly refuted in the <u>De anima</u>, and the <u>De hominis</u> provides an answer to them both in its passage on the εἶδος. Its main

argument concerning the εἶδος deals with the first, while in the course of it disfigurements brought about by disease are said to be accidental to the εἶδος, and capable of being removed from it; this clearly implies that they will not be recovered at the resurrection.

Moreover, while the De anima and the De hominis argue with Methodius against Origen, the De mortuis is heavily influenced by Origen, and in the final part of its discussion is even more radical than he was. The second of the two objections it raises had long been used by opponents of the resurrection[42], and one very like it had been used by Origen and his followers[43], while the first seems to have been invented by Origen[44]. Gregory also follows Origen in advocating the doctrine of ἀποκατάστασις, though, of course, a great many passages in Gregory's other writings, including the De anima itself[45], also give their support to that. But the idea that the distinguishing characteristics of the earthly body will disappear also seems to be based on Origen, to the extent that two passages in the De principiis might possibly be regarded as having inspired the whole discussion[46].

D. A charge of Origenism?

There is, however, nothing in Origen, or any other writer that I have discovered, to compare with the exposition of the form as wholly determined by the ethical character, and the idea is certainly far more radical than Origen's theory of the surviving εἶδος which is taken up by the De hominis. There is nothing like it anywhere else in Gregory's writings either[47]. It is possible that the shift away from the position of the De mortuis towards the much more moderate stance of the De hominis and the De anima (for these two works, since they refute the two objections put forward in the De mortuis, must surely belong to a later period) might have been made in response to criticism of Origenistic tendencies. I have already mentioned the growth of resistance to Origenism in the fourth century, and although there is no firm evidence for Gregory being charged with Origenism

until relatively late in the sixth century, or even the seventh[48], there are signs, according to Jaeger, that at least the De instituto christiano, admittedly one of his last works was written in self-defence against such an accusation[49].

IV. The place of the doctrine of the resurrection of the body in Gregory's anthropology

A. Introduction

If indeed there was criticism of the De mortuis it would not have been levelled merely against its discussion of the resurrection. For what is most remarkable of all about that discussion is that it comes at the end of a work whose first half is given over to a sustained and severe attack on the earthly body, where arguments are put forward which to my mind leave no room for any resurrection at all.

This brings us to consider the place of the doctrine of the resurrection in Gregory's anthropology, a question on which there has been a good deal of disagreement. Cherniss thinks that the two things conflict, and that Gregory had no confidence in the doctrine, and was constrained to defend it by loyalty to Christian orthodoxy[50]. Others claim the doctrine is demanded by his anthropology[51] or that it was a determining factor in its construction[52], while others are content to point to his defence of it as evidence for a positive appreciation of the body[53].

B. Tension in Gregory's thought

1. The De mortuis

The first half of the De mortuis, taken by itself, might encourage us to hold Cherniss' opinion. The necessity for a resurrection of the body could be readily explained on two counts: first that the body is an essential part of man's nature, and that its restoration is vital for man's ultimate fulfilment; secondly

that it can effectively participate in and contribute to the spiritual life to be enjoyed in the next world. These reasons need not be alternatives, of course; they can be seen as complementary to one another. The first part of the De mortuis overthrows them both.

Some of the criticisms it makes of the body concern accidental, rather than essential qualities or conditions, whose removal or transformation would not have been viewed as threatening the body's integrity. These include the gross, heavy texture of the body's substance, which is said to weigh down and trouble the soul during its earthly embodiment, and the functions of the senses, which mislead the soul into concentrating upon material objects[54]. After the resurrection the substance of the body will be refined, and there will be nothing unworthy to tempt the soul, so that the senses will do no harm[55].

But other criticisms are more fundamental. The combination of the different kinds of elements in the body, with their opposing tendencies, is regarded as a forced and unnatural alliance, which causes much suffering for the soul[56]. Even in the refined substance of the resurrected body it is difficult to see how such tension could be removed, and so long as it is thought of in this negative way it must present a problem for the resurrection of the body, not for its feasibility, but for its rôle as providing for the ultimate fulfilment of man's nature.

A more serious and more profound incompatibility exists, according to this part of the De mortuis, between the body and the soul. The De hominis and the De anima both base their arguments for the reunion of body and soul at the resurrection partly on the close bond established between them during the earthly life, (the De hominis even uses the word στοργή), and retained in the period after death[57]. The De mortuis on the other hand emphasizes the conflict that must necessarily arise from the union of an immaterial and simple soul with a material and composite body[58]. Again a refinement of the body's substance might reduce that conflict, but could not eliminate it entirely.

Most serious of all, however, by a long way, is the

identification of man's true self with the soul, and the clear suggestion that the body is an alien addition. The soul alone is seen as made in the image of God, and when Gregory turns to a definition of the divine nature it is its complete immateriality that he emphasizes. Hence he sees the union between the soul and the divine becoming much closer when the body is left behind at death, and he talks with great enthusiasm of this period of the soul's disembodied existence, as if it brought it ultimate fulfilment[59].

This whole section is an example of Platonic dualism at its most extreme, of the kind to be found in the Phaedo. It makes a nonsense of the resurrection of the body. It leaves no justification for it at all, and clearly implies that the body would serve no purpose, but merely be a hindrance to the soul. Only through extremely subtle and skilful argument in the third quarter of the work, in which he gradually moves away from any depreciation of the body, is Gregory able at the end to introduce his section on the resurrection.

The attack on the body is encouraged by the purpose of the first half of the De mortuis, which is an attempt to demonstrate that death is not a cause for grief, but must be seen as a blessing, but it is not sufficiently explained by it, and in the end we are compelled to regard it as a spontaneous expression of Gregory's early anthropology.

2. The De anima

There is nothing to equal it anywhere else in his writings, though an unresolved tension in his thought remains in the De anima, for example. Although many of the apparently dualistic statements in its discussion of the soul are not to be taken as casting doubt on the value of the body, since that subject is not at issue, there are passages which must cause difficulties for the doctrine of the resurrection[60], one of them justly described by Cherniss as "a patchwork of quotations from the Phaedo"[61]. Their criticism of the body is nothing like so comprehensive or fundamen-

tal as that in the De mortuis. They do not attack the very materiality of the body, and indeed they are directed in the first place not against the body itself, but against an inordinate attachment to it, and and excessive indulgence of its desires. Nevertheless they talk of the disembodied life of the soul, as the De mortuis does, as if it brought complete fulfilment to the soul. The third passage introduces the question of the soul's likeness to the divine, and appears to say that it can only be fulfilled when the body is left behind. Finally, the idea seems to be present, though in these cases underlying the discussions, and nowhere expressed openly, that the soul alone represents man's true self.

It is especially interesting that the third passage should come immediately before the introduction of the subject of the resurrection itself; and it is necessary to take careful note of the way in which that introduction is made. Having talked about the soul being freed from the burden of the body, Gregory says, "But if you still cling to this body, and it grieves you that you must part from it when you are so fond of it, don't despair, you will see this bodily covering ... restored to you with a brighter and more entrancing beauty"[62]. It is as if Gregory is presenting the resurrection as a sop to those who are not able to achieve the kind of ascetic detachment from the body which he has been advocating.

C. Why is this tension present?

Why is it that such a tension exist in these two works? Partly, I think, because Gregory was not sufficiently aware of the anthropological implications of the doctrine of the resurrection, despite the fact that earlier apologetic, from Justin to Methodius, had done a great deal to clarify the issues[63]. Partly because he is not sufficiently systematic in his thinking, and allows his argument to be influenced a great deal by the purpose of the work in hand, or by the demands of the immediate context. More fundamentally because of the essential conflict between the

Semitic and Biblical view of man, to which the doctrine of the resurrection belongs, and the Platonic or neo-Platonic scheme of things which had such a profound impact on Gregory's mind. Dahl in his monograph on the resurrection makes a remark about medieval theology, which happens to throw some light on this particular subject: "So long as" the resurrection "was regarded as a real event at a temporally future point, it was impossible for Christianity to sever its links completely with the biblical basis. This was so in spite of the fact that the other strain - the Platonic - acted in opposition to it. Nevertheless, so long as the eschatological concept was a 'parallel' one, with Christ and his saints existing in eternity side by side with secular history, so it was possible to think of salvation as a 'vertical' process, a process of rising higher and higher by purifying the soul and triumphing over the body and moving towards a glorified Christ already exalted in heaven"[64].

D. An anthropological basis for the resurrection in the De hominis and the Oratio catechetica

However, there were other biblical doctrines, besides that of the resurrection itself, which countered the Platonic system, those of Creation and the Incarnation, for example. As a result, when we turn to works like the De hominis, or the Oratio catechetica, which deal with these doctrines, we find nothing in them to embarrass a defence of the resurrection, and indeed a good deal to encourage it.

The Oratio at one point gives explicit support to the view of man as essentially compound of body and soul, and, moreover, though not an especially striking expression of the idea, it is used as the basis for a brief exposition of the resurrection[65].

The De hominis for its part succeeds in giving the body a secure place in the divine plan for the universe, and a wholly good purpose[66], and a further passage in the Oratio catechetica, and one in the De oratione Dominica go beyond this and describe man's corporeal nature as the means towards a redemption and

sublimation of the material realm, to be fulfilled in the resurrection itself[67].

Finally, both the De hominis and the Oratio catechetica suggest that the body belongs after all to the image of God in man, because of the beauty of its form, and the regal nature of its bearing[68]. This is another way of saying that the body belongs to man's essential nature, and must have its place in his ultimate destiny.

V. The In sanctum pascha

What is the relation of the In sanctum pascha to all this? Well, that is what we will discover, perhaps, as our discussions proceed, but I think I can safely anticipate, and tell you the answer now: very little.

The work has no original contribution of any significance to make to the doctrine of the resurrection or its defence. Almost every one of its arguments can be found in previous apologetic, or is referred to in earlier writings. Im my view, though a highly skilful work in many respects, it does not belong to serious apologetic at all. It is no more than what it claims to be[69], a sermon preached before a large and mixed congregation, and one which gives us a splendid example of the operation of the principles of the 'disciplina arcani'.

As for the tension we noticed in the De mortuis and the De anima, that is entirely absent from it. This is partly because of the limits of its purpose, and partly because its discussion is not conducted at a sufficiently profound philosophical level; a great many of the problems it simply chooses to ignore.

It is at times an extraordinarily simplistic work, and for that very reason, considering the power and range of Gregory's mind, a fascinating one, and well worth our study in the first part of this Colloquium.

NOTES

[1]Cf. De principiis ii.3.3; iii.6.2; Jerome, Ep. 92. Further evidence is provided by the last four anathemas of the Second Council of Constantinople, quoted by Koetschau in his edition of the De principiis in a note on p. 286.6 ff.

[2]Cf. Methodius, De res. i.22, 25; iii.3.5.

[3]Cf. W. Jaeger, Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius (Leiden, 1954), pp. 12o-2.

[4]Cf. Contra Celsum v.14. The criticism of the appeal to God's omnipotence had its background in a debate between the Academy and the Stoa: cf. H. Chadwick, 'Origen, Celsus, and the resurrection of the body', Harv.Theol.Rev. 41 (1948), pp. 85-6.

[5]Cf. Methodius, De res. i.2o-21.

[6]Methodius, De res. i.14-16; ii.26; cf. Jerome, Adv. Jo. Hieros. ad Pamm. 25.

[7]Though he does himself also make use in both the De hom. op. and the De an. et res. of the appeal to God's omnipotence; cf. De hom. op. 25 PG 44.213 C; 26, 224 B-C, D; De an. et res. PG 46.152 C-153 C.

[8]Cf. W.D. Ross, Aristotle, 5th. ed. (Oxford, 1949), p. 74.

[9]Cf. Methodius, De res. i.22, 25; iii.3.5.

[1o]W. Moore, H.A. Wilson, Select writings and letters of Gregory, Bishop of Nyssa, NPNF, 2nd series, vol. 5 (1893), p. 418 n. 5

[11]J. Laplace, J. Daniélou, Grégoire de Nysse: La création de l'homme (Paris, 1943), p. 2o9 n. 1; cf. F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von

Nyssa (Münster, 1896), p. 44 n. 2; A. Michel, 'Résurrection des morts', Dict.Théol.Cath. 13 (1936), cols. 2536-7.

[12]The εἶδος itself is sublimated, cf. Methodius, De res. i.22.4-5.

[13]8o A.

[14]Cf. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Bibl. Archéol. et hist. 35), Paris, 1942, pp. 114-5.

[15]In particular it recalls Cleanthes' use of the concept of τύπωσις in his theory of perception, (cf. S. Sambursky, Physics of the Stoics, London, 1959, p. 25), aspects of which are reflected more directly in De hom. op. 3o, 241 D-244 A.

[16]Ironically enough, however, Plato may well have provided at least some of the inspiration for Gregory's idea, as Dr. Hörner pointed out to me. In Gorgias 526b Plato talks of Rhadamanthus "stamping" (ἐπισημηνάμενος) the souls of the dead, a notion clearly reflected in Republic x.614c, d, where the term σημεῖα is twice used.

[17]44 C-48 C, 73 A-8o A, 84 D-85 B.

[18]129 C-16o C.

[19]Chs. 25, 26.

[20]Cf. 141 A.

[21]It is, in fact, to be found in many of Gregory's writings; see also: De virginitate, ed. M. Aubineau (SC 119), Paris, 1966, 12.2.63-7o; De mortuis, GNO ix, p. 66.2-3, PG 46.536; De hom. op. 17, 188 C; 21, 2o4 A; In Ecclesiasten 1, GNO v, p. 296.17-18, PG 44.633; Oratio catechetica 8, ed. J.H. Srawley (Cambridge, 19o3), p. 42.1o-14; In Pulcheriam, GNO

ix, p. 472.1o-11, PG 46.877.

[22]GNO ix, p. 254.8-9, PG 46.661; p. 256.18-9, PG 665; p. 259.2-3, PG 668.

[23]Cf. p. 247.4-6, PG 653 (incorruptibility); p. 254.3-9, PG 661 (immortality and freedom from sin); p. 264.3-6, PG 673 (immortality).

[24]Cf. pp. 259.17-26o.23, PG 669, espec. p. 26o.19-23.

[25]Cf. pp. 252.1-253.5, PG 66o-1; pp. 265.28-266.8, PG 676.

[26]Cf. p. 265.17-28, PG 676; p. 268.11-21, PG 68o.

[27]De resurrectione carnis 61.

[28]Justin, De resurrectione 3; Tertullian, op.cit. 6o.

[29]152 B.

[30]Cf. 1o4 A-B, 1o8 A, 144 C, 148 A, C-149 A.

[31]See, for example, on the functions of the resurrected body, Justin, De resurrectione 3 (though this passage argues for the recovery of those functions necessary for the survival of the earthly body, such as eating and drinking); Athenagoras, De resurrectione 7; Tertullian, De res. carn. 6o-1.

[32]Cf. 18, 193 B-C.

[33]Cf. p. 61.13-24, PG 529-32.

[34]Cf. p. 62.18-27, PG 532.

[35]Cf. p. 63.13-27, PG 533.

[36]Isaiah 26, v. 18.

[37]Cf. pp. 62.4-66.16, PG 532-6.

[38]Lenain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles 9 (Paris, 17o3), p. 615; F. Hilt, Des heil. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt (Köln, 189o), p. 235.

[39]Cf. pp. 64.22-65.4, PG 533.

[4o]Cf. E.v.Ivanka, Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben (Wien, 1948), p. 65.

[41]Cf. Hilt, Lehre vom Menschen, pp. 235-6; M. Alexandre, 'Le De mortuis de Grégoire de Nysse', SP 1o (TU 1o7), Berlin, 197o, pp. 42-3.

[42]Cf. Justin, De res. 4; Tertullian, De res. carn. 4, 57-8.

[43]Cf. Jerome, Adv. Jo. Hieros. ad Pamm. 26; Ep. 1o8.23.

[44]Cf. Methodius, De res. i.9.2-3; Dialogue of Adamantius, GCS 4, pp. 2o4.7-2o6.2.

[45]Cf. 156 C-16o C.

[46]De princ. iii.6.4, 8; see also the fourteenth anathema of the Second Council of Constantinople, quoted by Koetschau on p. 286 of his edition. In addition one might point to De princ. ii.1o.8, where Origen claims that the resurrected bodies of the virtuous will differ in certain respects from those of the wicked (an idea refuted by Gregory in De anima 16o A) and to Gorgias 524d where Plato, in talking of Rhadamanthus' judgement of the souls of the dead, suggests that once the body has been stripped off the true qualities of the soul are laid open to view.

[47]It reappears, however, in the work of a modern philosopher of religion, who near the end of a section on 'the resurrection of the person' writes, 'It is conceivable that in the resurrection world we shall have bodies which are the outward reflection of our inner nature but which reflect it in ways quite different from that in which our present bodies reflect our personality' (J. Hick, Death and eternal life, London, 1976, p. 295). Hick does not mention Gregory as his source, and the qualification he makes in the second part of his statement would seem to disagree with his view.

[48]E.W. Möller, Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum origeniana comparavit E.W.M. (Halle, 1854), p. 1.

[49]Jaeger, Two rediscovered works, pp. 12o-2.

[5o]H. Cherniss, The Platonism of Gregory of Nyssa (Berkeley, 193o), pp. 57-8.

[51]Cf. Hilt, Lehre vom Menschen, pp. 224-5; J. Gaïth, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse (Études de philosophie médiévale 43), Paris, 1953, p. 183; M.-B.v.Stritzky, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa (Münster, 1973), p. 37.

[52]E.F. Sutcliffe, 'St. Gregory of Nyssa and Paradise', Am.Eccl.Rev. 84 (1931), p. 345; R.C. Gregg, Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and the two Gregories (Patristic Monograph Series, No. 3), Cambridge/Mass., 1975, pp. 2o6-7; J.P. Cavarnos in H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm (eds.), Gregor von Nyssa und die Philosophie (Leiden, 1976), p. 63.

[53]A.H. Armstrong, 'The nature of man (St. Gregory of Nyssa)', East.Church.Quart. 8, supplementary issue (1949), p.6.

[54]Cf. pp. 46.17-48.25, PG 516-7.

[55]Cf. p. 61.9-18, PG 529-32.

[56]Cf. p. 32.8-12, PG 5o1; pp. 42.23-44.4, PG 512-3.

[57]De hom. op. 225 C; De an. et res. 44 C-D, 76 A-B, D-77 A, 8o A.

[58]Cf. pp. 42.23-44.4.

[59]Cf. pp. 4o.1-42.21, PG 5o8-12.

[60]88 A-C, 97 B-C, 1o5 D.

[61]Platonism, p. 9o n. 59 (on 88 A-C).

[62]1o5 D-1o8 A.

[63]Cf. Justin, De res. 7-8; Irenaeus, Adv. haereses v.6.1; Athenagoras, De res. 15; Methodius, De res. i.3o-32, 54, 57; (all these passages assert the essential place of the body in man's nature).

[64]M.E. Dahl, 'The Resurrection of the Body: A study of 1 Corinthians 15', Stud.Bibl.Theol. 36 (1962), p. 43.

[65]Ch. 37, ed. Srawley, pp. 141.1-142.4. Compare In sanctum pascha, p. 266.2o ff, PG 677.

[66]See especially 2, 133 B.

[67]Or. cat. 6 Srawley, pp. 29.2-31.11; De or. dom. 4, 1165 B-D.

[68]De hom. op. 3-5, espec. 3, 136 A; Or. cat. p. 36.3-6.

[69]Pace R.L. Wilken in M. Harl (ed.), Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse (Leiden, 1971), p. 13o, who regards it "as a disguised theological treatise on the general resurrection, to which a liturgical and homiletical introduction has been added."

MARGUERITE HARL

L'éloge de la fête de Pâques dans le Prologue du Sermon In Sanctum Pascha de Grégoire de Nysse (In Sanctum Pascha p. 245,4-253,18)

La première partie du Sermon In Sanctum Pascha de Grégoire de Nysse a pour fonction d'introduire le sujet doctrinal qui sera ensuite longuement traité dans le corps du Sermon. Au terme de cette première partie, en une phrase de transition, Grégoire souligne lui-même le rôle du Prologue en disant que son discours est "arrivé jusqu'au sujet en progressant peu à peu", ὁδῷ προβαίνων ὁ λόγος πρὸς τὸ (ζήτημα) ἀφίκετο (253,13-14). Les étapes de cette progression peuvent être constatées, car le Prologue est composé d'une suite de développements enchaînés dans un déroulement que ponctuent des citations bibliques. Nous en fournirons plus loin une analyse. Mais cette première partie n'a pas seulement pour fonction de conduire les auditeurs à écouter un exposé sur la résurrection des morts: elle sert aussi à situer cet exposé dans le cadre de la fête du jour, en faisant l'éloge de cette fête, la fête de Pâques, avec une éloquence qui vise à susciter l'enthousiasme, l'émotion, la ferveur.

Le mode de composition d'un discours de fête en deux parties correspond aux règles de la rhétorique grecque telles que Ménandre nous les fait connaître. Un discours d'apparat, dit-il, doit commencer par un Prologue qui fait l'éloge de la fête[1]. Les grands prédicateurs cappadociens observent ces règles: ils décrivent la beauté de la fête avant de développer quelque point de doctrine qui lui soit approprié, point de doctrine que Grégoire de Nazianze appelle "la philosophie" de la fête, que Grégoire de Nysse nomme "la grâce" propre de la fête, et qui est ce par quoi les évêques exercent leur rôle de didascales[2]. Les recueils byzantins ont conservé un grand nombre de ces discours

"panégyriques"[3]. L'étude de leurs Prologues permet notamment de reconstituer ce qui formait aux yeux des Chrétiens d'alors les traits idéaux de la fête chrétienne[4].

Grégoire de Nysse consacre donc le Prologue de son Sermon de Pâques à un "éloge" de cette fête: le mot ἐγκώμιον est employé (245,15), ainsi que le verbe ἐγκωμιάζειν ayant pour objet "le jour", c'est-à-dire la fête du Jour, Pâques (251,3). Grégoire dès le début a présenté son discours comme la contribution qu'il apporte à une "panégyrie" (245,5; cf. 247,18). Sa parole, dit-il, doit prendre place au milieu des paroles sacrées de la fête, les εὐφημίαι (245,11) et préserver le caractère de grandeur de la fête (μεγαλοπρεπές, 245,1o; cf. 25o,13). Cette parole sera "tissée" au texte sacré de l'Ecriture, aux psaumes que l'on vient de chanter: l'éloge de la fête de Pâques empruntera sa poésie à David (245,12-13)[5].

A deux reprises dans le Prologue il affirme que la fête du Jour a sa "grâce" propre et il amplifie cette affirmation par une digression agréable sur la nécessité pour tout discours de s'adapter "aux grâces" de la fête qu'il célèbre (247,11-25): la question de la résurrection des morts est bien le sujet qui convient à cette fête (τῆς παρούσης ἑορτῆς ἡ ὑπόθεσις οἰκεία καὶ συγγενής, 253,14-15)[6]. Le nom de la fête du Jour n'est pas donné, mais les deux mots ἑορτή et ἡμέρα, sans cesse répétés, suffisent a désigner Pâques, qui est la fête par excellence[7].

L'éloge de la fête de Pâques délivré par Grégoire dans ce Prologue a un objet précis, discrètement formulé au terme même de la première phrase: ce que Grégoire donnera de son propre fonds en l'ajoutant aux paroles sacrées de l'Ecriture sera, si cela lui est possible, "le discours de reconnaissance du pauvre esclave à l'égard de son maître", εἴ τινα ἄρα καὶ τυγχάνει παρὰ τῷ πένητι δούλῳ τῆς εἰς τὸν δεσπότην εὐχαριστίας ἐγκώμια (245,14-15). Le mot εὐχαριστία exprime de fait l'action de grâces du Chrétien auquel le Christ annonce la résurrection, comparée par Grégoire à l'affranchissement d'un esclave. Tel est, nous le verrons, le thème spécifique de ce Prologue. L'éloge

de la fête de Pâques souligne le bienfait accordé par Dieu en ce Jour: tout à la fois jour de la résurrection du Christ, célébration annuelle de ce Jour dans l'Eglise, promesse du Jour eschatologique pour la résurrection de tous les hommes.

Le Prologue se déroule en trois mouvements principaux, chacun d'eux étant introduit par une citation ou une formule qui en donne le coup d'envoi. Trois fois la particule τοίνυν souligne que ces citations sont acquises comme points de départ pour des développements qui se font à partir d'elles. Le premier développement se présente en effet comme le commentaire du verset 1 du psaume 116 que l'on vient de chanter, "louez le Seigneur, tous les peuples". Grégoire en tire deux idées: ce psaume est un appel universel; la louange est justifiée parce que le Seigneur est puissant et bon. La première idée est traitée en une ample description, un tableau saisissant du rassemblement eschatologique de tous les hommes qui ont jamais existé, de tous les peuples, autour du Christ manifesté comme Roi vainqueur et comme juge[8]. La seconde idée donne lieu à un bref exposé sur le pouvoir de Dieu de redonner vie aux morts[9]: c'est la première formulation du sujet doctrinal du Sermon, avec déjà la distinction entre le phénomène de la résurgence des corps et l'envol des âmes retrouvant le corps qui leur était associé comme un oiseau retrouve son nid (247,3-1o). Le deuxième développement est lancé par l'acclamation liturgique "Christ est ressuscité aujourd'hui". Grégoire accompagne cette formule d'un excursus théologique sur le libre consentement du Christ à sa passion, dans la prescience de sa résurrection. Au cours de cette page la mention de la résurrection du Christ donne le fondement historique de la fête de Pâques. Le troisième développement est introduit par le verset 24 du psaume 117 qui exprime la joie du Jour du Seigneur: "réjouissons nous en ce jour". Grégoire fait d'abord une longue description de la fête chrétienne répandue dans le monde entier (249,1-15o,2); il compare ensuite la joie de cette fête terrestre à celle du Jour à venir, introduisant ainsi la menace des châtiments

eschatologiques et, en conséquence, inaugurant le thème protreptique. Il s'adresse en particulier à ceux qui dans son auditoire sont "des maîtres" et leur adjoint d'affranchir leurs esclaves; ils se ménageront ainsi leur propre affranchissement à titre de rétribution pour le moment final (προσδοκᾷ τὴν ἀπόδοσιν ἐν καιρῷ, 251,1). Un autre développement s'enchaîne sur celui-là. La résurrection du Christ est "espoir de résurrection" pour tous les hommes, ce qui, selon l'enseignement de saint Paul, en 1 Cor. 15, doit servir de visée pour régler la conduite ici-bas (πρὸς ταύτην (sc. ἡμέραν) βλέπων ..., 251,13-21). Mais comment cette résurrection pourra-t-elle se produire? Grégoire aborde alors le problème de la résurrection des morts de façon aporétique: il énumère les étapes qui seront nécessaires à la recomposition des éléments du corps (251,22-252,12) et souligne les difficultés qu'auront les âmes, dans une telle foule soudain sortie des tombeaux, pour retrouver les corps auxquels elles étaient associées (252,12-253,5). En insistant sur les difficultés de ce processus, il accumule les raisons d'incrédulité, ce qui lui sert de transition pour justifier l'exposé doctrinal de la deuxième partie du Sermon (253,6-18).

Ce Prologue a donc conduit peu à peu l'auditeur de Grégoire jusqu'au ζήτημα de la résurrection des morts par une succession d'évocations, inaugurées par des formules bibliques et liturgiques, alternant avec de brefs passages doctrinaux et enchaînées par des remarques de transition. On peut le résumer ainsi:

Introduction du "discours de reconnaissance" du pauvre esclave à l'égard de son maître (245,4-15).

A partir du psaume 116,1: évocation du Jour glorieux du Christ Roi vainqueur et Juge (première ekphrasis) (245,16-247,3).

Doctrine: le Seigneur redonne vie aux morts (247,3-1o).

Transition: le discours s'adaptera à la grâce propre de la fête du jour (247,11-25).

A partir de l'acclamation "Χριστὸς ἀνέστη σήμερον":

Doctrine: le Christ était prescient de sa résurrection (247,26-248,27).

A partir du psaume 117,24: évocation de la fête de Pâques (deuxième ekphrasis) (249,1-25o,2). Comparaison avec la fête eschatologique (25o,2-251,12).

Doctrine: que les maîtres pratiquent la bonté de la fête. Libéralités du jour de Pâques proclamées par l'Eglise, avec insistance sur l'affranchissement des esclaves (25o,18-251,1o).

Avec l'appui de 1 Cor. 15: l'espoir de la résurrection règle la conduite des croyants (251,13-2o), mais la résurrection paraît incroyable (troisième ekphrasis) (251,22-253,5).

Transition: le moment est venu d'aborder le sujet (253,6-18).

L'éloquence de ces pages utilise les procédés habituels de la rhétorique des discours d'apparat influencés par la deuxième Sophistique, procédés que d'autres analyseront mieux que je ne peux le faire ici. Ce qui frappe le plus est la présence de plusieurs tableaux, les uns grandioses (l'apparition du Christ vainqueur, par exemple), les autres plus intimistes (la famille rassemblée au foyer), certains lyriques (la beauté du jour de fête), d'autres recherchant le réalisme (les étapes de recomposition des corps sortant de terre); de brèves scènes sont mises en contraste (l'affranchissement d'un esclave, dans la honte ou dans l'honneur) ou en parallèle (l'épiphanie du Christ et l'arrivée d'un juge au tribunal). Grégoire pratique l'amplification (toute la terre se met en fête pour Pâques), il se plaît aux énumérations brèves ou longues (les peuples répartis aux quatre coins cardinaux; les trois sortes d'ennemis jugulés; les divers prisonniers libérés, etc... et, pour la fête de Pâques, une suite de 13 actions ou personnages témoignant du plaisir du Jour). L'anaphore d'adverbes de temps scande l'évocation du Jour futur (anaphore de τότε) et celle du Jour présent (anaphore de σήμερον). Quelques images ornent les descriptions (Grégoire se compare à un pauvre obligé d'emprunter les ornements de fête. La famille se réunit pour Pâques comme l'essaim d'abeilles avant son envol. La terre entière est comme une seule maison. La fête doit s'épanouir comme une fleur pour tous. Le Jour de résurrection est analogue au jour anniversaire de la naissance d'un roi ou au jour d'une victoire. L'âme ira vers le corps ressuscité comme un

oiseau vers son nid). Rechercher les sources ou l'originalité de ces images relèverait d'une explication du texte plus détaillée que celle qui est ici ébauchée. Signalons seulement encore l'accumulation des impératifs dans le passage protreptique à l'égard des maîtres, la composition des périodes en membres parallèles, égaux ou progressifs, l'usage d'un vocabulaire qui évite la technicité des termes bibliques ou chrétiens au profit d'un langage classique. Le seul exemple biblique, très rapidement suggéré, est celui de la libéralité de Pharaon à l'égard de son échanson, et, tout de suite après, le même exemple est repris avec la seule mention d'un "roi" (251,8-9, reprenant 250,24-25).

Je limiterai mes remarques aux thèmes de l'éloge traités notamment dans les parties de ce Prologue qui ne donnent pas lieu à d'autres communications dans notre Colloque. Je laisserai de côté l'excursus théologique sur la prescience du Christ, que doit expliquer E. Mühlenberg, et les questions posées à propos de la résurrection des morts, dont parlera J.C.M. van Winden. Je regrouperai ici ce qui fait de ce Prologue un éloge du Jour de Pâques: annonce du Jour eschatologique (première grande description) que les Chrétiens célèbrent ici-bas par anticipation et imitation (deuxième grande description). Un thème court à travers le Prologue qui me semble le plus important: le Jour de Pâques, rappel du jour de la résurrection du Christ, semblable au jour anniversaire de la naissance d'un roi ou à un jour de victoire, est un jour de libération[10]. Par bonté[11] le véritable Roi accordera l'affranchissement des prisonniers. Dieu libérera les hommes de la mort en les faisant ressusciter. Le bienfait de Pâques dont le Sermon fait l'éloge est ainsi nommé, et le ζήτημα est ainsi introduit.

L'évocation du Jour eschatologique glose le verset 1 du psaume 116: David lance un appel à tous les peuples du monde, en une sorte de convocation pour une assemblée publique (καλεῖ, 245,18; κλῆσις, 246,1; δημαγωγεῖ, 246,3; δημηγορία, 246,26). Il fait ici office de hérault précédant l'arrivée d'un juge (246,24-26).

L'appel à chanter un hymne est, en fait, un appel à faire silence dans l'attente du jugement (ἡσυχία, 246,23; σιωπή, 246,25). Grégoire amplifie l'expression psalmique "toutes les nations, tous les peuples", à la fois dans le temps (tous les hommes depuis Adam), dans l'espace (les quatre points cardinaux) et par contraste avec les catégories particulières auxquelles s'adresse parfois le psalmiste (246,4-6). Il situe ensuite cette convocation à la fin des temps (246,7: "quand la forme de ce monde passera", 1 Cor. 7,31) et décrit la scène au futur, en répétant l'adverbe qui évoque ce temps, τότε.

Dans le tableau de l'épiphanie glorieuse du Christ qui aura lieu "alors", Grégoire insiste sur la victoire du Christ sur ses ennemis: Victoire idéologique sur tous les hérétiques, Grecs, Juifs, hérétiques proprement dits[12]. Il montre ensuite la soumission de tous les hommes dans une prosternation devant Dieu: la proskynèse sera volontaire pour les uns, obtenue par contrainte sur les autres. La scène décrite ressemble à celle du cortège triomphal d'un Empereur vainqueur: on chante l'hymne de victoire, on voit vainqueurs et vaincus, on assiste au châtiment du grand coupable et de ses acolythes, fouettés par les anges préposés à cette tâche (246,15-22)[13]. On passe ensuite à une scène de jugement: le grand silence s'établit, comme celui qui précède dans les tribunaux humains la montée du juge sur le Bêma et l'énoncé public de ses sentences (246,22-247,1). "Tous les peuples" attendent dans le silence le discours du Juge: Grégoire répète alors le verset du psaume qui a suscité cette évocation.

Les éléments de ce tableau du Christ vainqueur viennent essentiellement des textes apocalyptiques du Nouveau Testament mais ils sont reécrits avec un langage dépouillé de ce qui pourrait être référence trop précise à l'Ecriture. On reconnaît cependant le thème biblique du grand Jour du Seigneur, tel qu'il est repris dans l'Apocalypse de Jean, Jour redoutable annoncé par les Prophètes, domination sur toutes les nations, écrasement de l'Adversaire, proclamation du Seigneur comme Roi[14]. Jour du Jugement, Jour redoutable[15], c'est également dans le contexte de ce Jour de

victoire que Paul situait la résurrection des morts dans sa première Epître aux Corinthiens, en 15,24-28. Tous ces textes néotestamentaires dépendent de la conception juive, apocalyptique, d'une victoire divine succédant à une grande guerre suscitée par les démons. La victoire du Christ au matin de sa résurrection est assimilée à sa victoire sur tout ennemi, c'est la grande paix après le tumulte. Le Dieu vainqueur est en même temps le Dieu qui juge. Comme dans l'Apocalypse de Jean, au chapitre 19, l'appel à la louange et à la réjouissance accompagnent l'évocation du Jugement dernier[16]. Dans un autre de ses Sermons de Pâques Grégoire remplace le verbe "réjouissons-nous", du psaume 116, par le verbe plus guerrier, "poussons de grands cris", ἀλαλάζωμεν, d'où il tire le substantif ἀλαλαγμός qui désigne, dit-il, une acclamation de victoire, ἐπινίκιος εὐφημία[17]. Ici aussi il compare l'hymne de joie pascale à ce que l'on chante pour une victoire, puisque Pâques est une ἐπινίκιος ἑορτή (251,9). En d'autres textes encore il parle de la croix du Christ comme d'un trophée dressé sur les ennemis vaincus[18], ce qui s'inscrit dans l'antique tradition du Christ ressuscité représenté comme le Christus Victor. Le ton donné par cette page à tout le Sermon célèbre Pâques comme une fête de victoire, dans la joie, certes, mais avec la mention de ceux qui seront vaincus et châtiés, avec la menace du jugement pour tous. Ce tableau puissant contribuera à la valeur protreptique du Prologue: au Jour dernier, à "l'échéance" de la résurrection (ἐν καιρῷ, 251,1; προθεσμία, 250,26), les hommes auront besoin de la pitié du Juge. Qu'ils y songent tant qu'ils sont ici-bas. La prédication de Pâques est en même temps une annonce du Jugement dernier, une exhortation à fixer du regard "ce Jour-là".

La description d'un jour de fête, le Jour d'aujourd'hui, la fête de Pâques, donne lieu à un tableau idyllique, où tous les traits constitutifs d'une fête sont soulignés et amplifiés. Il est probable que ce tableau ne nous apprend pas réellement ce qu'était pour des Chrétiens d'alors "célébrer la fête", ἑορτάζειν, mais nous livre plutôt ce que les évêques prédicateurs

voulaient enseigner sur le mode chrétien de célébration des fêtes. Dès le début du Sermon Grégoire a évoqué l'amour que tous les hommes éprouvent pour les fêtes (ils sont φιλέορτοι)[19] et le souci qu'a l'homme pauvre de trouver, lui aussi, de quoi "se faire beau"[20]. Chacun veut contribuer à l'éclat de la fête et participer à la joie collective. Eclat et beauté caractérisent la fête qui peut ainsi "s'épanouir comme une fleur pour tous" (251,7-8). Le discours d'apparat sera un des ornements de la fête, au même titre (ou plus encore) que les beaux vêtements, les lumières, les chants. Mais Grégoire ne décrit pas les décors extérieurs de la fête, il ne la situe même pas dans l'espace, ne nous apprend pas le déroulement des festivités dans l'église, ou dans les rues, ou dans les maisons[21]. Il dégage plutôt les vertus qui s'expriment à travers les manifestations: la concorde, la paix, la joie, les libéralités.

Dès avant d'entreprendre l'éloge des festivités chrétiennes Grégoire prend soin, comme le font traditionnellement les prédicateurs chrétiens, de dénoncer les mauvaises façons de célébrer les fêtes: en quatre termes, en partie empruntés à saint Paul[22], il élimine de son tableau boissons et cortèges licencieux. Nous avons là, de façon tout à fait discrète, la trace d'un topos que Grégoire de Nazianze, par exemple, ou Jean Chrysostome, développent avec complaisance. Ils s'en prennent longuement aux festivités profanes (le boire, le manger, le chanter et danser des jours de fête), dont ils exagèrent le côté débridé et qu'ils assimilent de façon polémique à la façon païenne, "grecque", de célébrer les fêtes[23]. Grégoire se contente d'évoquer ce lieu commun de la prédication chrétienne, en opposant ces scènes d'ivresse aux "pensées dignes de Dieu" qui doivent animer la fête chrétienne (249,2-3).

L'élément le plus important de la fête dont Grégoire fait l'éloge est son caractère de rassemblement: cela n'est pas étonnant puisque Pâques donne sur terre une image de ce qui sera le grand ressemblement eschatologique. Toute fête est une panégyrie[24]. Pâques, aux yeux de Grégoire, doit s'étendre au monde entier: "la terre entière, dit-il, est comme une seule maisonnée

rassemblée" (249,4-5). Le second trait caractéristique de la fête chrétienne est le changement d'occupations: non pas le repos, comme au jour du sabbat des Juifs[25], mais le passage des activités profanes à des activités religieuses qui occupent tout le temps. On abandonne les affaires habituelles (249,5-6), on passe du profane au sacré, à la prière. Grégoire se livre là encore à une description amplifiante, énumérant les lieux terrestres qui sont désertés aux jours de fête (les routes, la mer, les champs, les boutiques, la ville), passant du tumulte à la paix que fait régner la fête (εἰρήνη, 249,13). La fête bouleverse également les clivages venant de la fortune ou de l'âge (riches et pauvres, jeunes et vieux, vierges ou femmes mariées): tous participent à l'effort de beauté, tous partagent la joie (249,13-23). L'idéalisation de la fête se voit à ces affirmations excessives, comme si tous les soucis s'envolaient les jours de fête (249,11-13). Le tableau merveilleux que Grégoire fait de la fête chrétienne culmine sur l'image de la famille regroupée au foyer, semblable à l'essaim regroupé sur une branche d'arbre avant de prendre son envol (249,23-25o,2). Mais l'image garde un caractère imprécis et ne nous permet pas de comprendre à quel rassemblement Grégoire fait allusion et pour quel envol.

A cet éloge de la fête comme rassemblement joyeux, Grégoire ajoute un supplément d'éloge très important: non seulement cette fête terrestre, dit-il, ressemble à celle du Jour futur, mais on peut même dire qu'elle la dépasse en éclat et en plaisir, elle est χαριεστέρα (25o,7), parce qu'elle appartient encore au temps du repentir possible (25o,5-12). En elle nul mélange de peine, alors qu'au Jour futur il faudra voir les pécheurs soumis à de terribles souffrances pour leur purification. Le temps d'ici-bas est encore donné pour la μετάνοια. Sur cette affirmation Grégoire enchaîne l'idée que la fête chrétienne doit s'accompagner de libéralités; outre les traits de beauté et de joie, la fête a celui de la bonté, de la magnificence (φιλάνθρωπον, 25o,15 et 23; μεγαλοπρέπεια, 25o,13)[26]. Elle est le jour où les maîtres accordent pardons et libertés: telle est la proclamation de l'Eglise en ce jour

(κήρυγμα, 25o,16), proclamation dont le prédicateur se fait le hérault par son discours, en exhortant les maîtres à ces libéralités (251,1o). La "bonté" de la fête de Pâques est encore un trait qui fait d'elle l'image de la fête future, puisque lors de la résurrection chacun aura besoin de la "bonté" du Maître (ἀνεξικακία, ἀγαθότης, 25o,27). Fête terrestre, elle permet aux hommes de pratiquer une bonté qui couvrira leurs fautes, en une correction obtenue par la pénitence (ἡ ἐκ τῆς μετανοίας διόρθωσις, 25o,11)[27].

Cet aspect de la fête de Pâques, particulièrement souligné dans le Sermon de Grégoire, correspond peut-être a une situation historique particulière: ce Sermon reflèterait l'actualité de la loi sur l'amnistie pascale[28]. En tout cas il contribue à donner à cette prédication pascale de Grégoire un caractère particulier, en ce que le "bienfait" de la résurrection du Christ apparaît essentiellement comme une "libération" accordée par "bonté"[29].

Le thème de la libération revient à travers tout ce Prologue. Tout au début, nous l'avons vu, Grégoire a présenté son discours comme le discours de "reconnaissance" du pauvre esclave pour son maître. Pour décrire la fête de Pâques, image et préfiguration du Jour eschatologique, Grégoire a insisté sur les libérations prescrites par l'Eglise. Les termes par lesquels il a décrit l'affranchissement des esclaves au nom de l'Eglise mettent en valeur ce que Dieu accorde aux "affligés": honneur, joie, liberté de parole (ἐπιτιμία, χαρά, παρρησία, 251,5-6). La fête de Pâques apporte le relâchement des peines (ἄνεσις, 25o,13), tout prisonnier est libéré (λύεται, ἀφίεται, ἐλευθεροῦται, 25o,14-15). La comparaison entre la libération d'un esclave et la libération des hommes au Jour de la résurrection est au moins ebauchée: le maître humain est invité à "faire sortir de leur coin comme des tombeaux ceux qui y ont été jetés" (ἐξαγάγετε τῆς γωνίας τοὺς ῥιφέντας ὡς τάφων, 251,7). Faire sortir les esclaves de la honte (voir aussi 25o,24) préfigure la résurrection des morts. Une image biblique vient soutenir ce parallélisme. Au jour anniversaire de sa naissance, Pharaon

a fait sortir de prison son échanson: beaucoup mieux encore, le Christ resuscité "libérera les affligés" (25o,24-25 et 251,8-1o). Très rapidement Grégoire rappelle cette histoire du livre de la Genèse (Gen. 4o,2o-21) dont l'auditoire chrétien pouvait retirer de autres enseignements: Pharaon fait sortir de prison deux prisonniers, l'échanson et le panetier, tous deux pour être jugés; l'un sera récompensé et rétabli dans sa charge, l'autre sera condamné[30]. Cette scène de "sortie de prison" évoque la résurrection des morts hors des tombeaux pour le jugement final. Malgré la menace de châtiment, c'est au sens propre une libération: la sortie de la corruption (φθορά) pour la reconstitution du corps intègre. La libération est accordée en grâce au jour de la naissance du Christ (sa résurrection), qui est aussi le jour de sa victoire. Grégoire a fait de cette idée le thème majeur de son éloge de Pâques dans le Prologue. Il engage complètement sa responsabilité d'orateur dans l'exhortation qu'il adresse aux maîtres humains: il leur demande de ne pas faire mentir son discours aux yeux des esclaves qui attendent leur liberté: μὴ διαβάλητέ με παρὰ τοῖς δούλοις ὡς ψευδῶς τὴν ἡμέραν ἐγκωμιάζοντα (251,2-3). Que ces hommes affligés (comme le seront les maîtres eux-mêmes au jour du Jugement) ne puissent pas dire: cette prédication est mensongère! Pâques est la fête de la libération universelle: des prisons maintenant, des tombeaux et de la mort au jour dernier. L'amnistie terrestre doit préfigurer l'amnistie eschatologique[31].

L'éloge de la fête de Pâques, en ce Prologue, est une exaltation du "Jour" du Seigneur. Le mot "jour", ἡμέρα, souvent répété, renvoie de façon à la fois indéterminée et précise à la triple réalité enseignée aux Chrétiens. La première réalité, celle du matin historique de Pâques, n'est pas rappelée ici autrement que par l'acclamation liturgique "Christ est ressuscité aujourd'hui"; Grégoire ne fait aucun récit, aucune ekphrasis. En revanche les deux autres réalités, confondues ou plutôt superposées sous le même nom "Jour", sont amplement évoquées et décrites. L'une, la fête annuelle, est bien ancrée ici-bas, maintenant. A côté des traits habituels de toute fête, dans la joie et la beauté, elle possède un trait spécifique, celui de la φιλανθρωπία; elle est un jour de libéralités et de cadeaux[32]; la possibilité est donnée à tout homme, "maintenant" (νῦν, 25o,9-14), "ici-bas" (ἐνταῦθα, 25o,28), tant que la μετάνοια est encore possible, de gagner pour "alors" pardon divin et récompenses. Quant au Jour de fête eschatologique, son évocation grandiose, et quelque peu effrayante, domine d'emblée tout le Sermon: ce sera le jour du grand rassemblement de tous les morts resuscités, et en même temps le jour de leur jugement. A l'exaltation de la joie pascale dans le jour présent se mêle la prédication du jour futur, dans la menace des châtiments. Grégoire, me semble-t-il, privilégie ici cet aspect de la fête, imitation du Jour futur, plutôt qu'il ne rappelle l'aniversaire du jour passé. Mais les trois sont inclus dans la seule mention du "Jour", avec des liens de ressemblance et de parallélisme[33]. L'emploi unique et répété du mot "jour", - ou de ses équivalents "aujourd'hui", "le jour présent", "la fête présente" -, en référence à la citation du Psaume 117, verset 24, rend immédiatement perceptible la superposition théologique que Grégoire veut faire comprendre entre la fête terrestre, autour du souvenir du Christ ressuscité, et la fête finale lors de la résurrection de tous. Ce que l'on voit réalisé dans l'Eglise lorsque les croyants obéissent à sa proclamation de paix, de joie, de pardons et de bonté, ce que chacun des maîtres fait maintenant pour ses esclaves, cela, le Maître universel le fera pour tous ceux qui s'y seront préparés par la purification qui vient de la pénitence.

Cette rapide explication du texte de Grégoire m'a conduite à souligner un aspect particulier de l'éloge de la fête de Pâques tel que le fait Grégoire dans ce Prologue. La promulgation récente d'une loi d'amnistie et la présence dans l'auditoire de Chrétiens riches possédant des esclaves expliquent sans doute l'importance accordée au thème de la libération, qui n'est qu'un des thèmes possibles pour la prédication pascale; mais c'est aussi celui qui correspond le mieux au bien-

fait futur dont Grégoire veut entretenir son public dans le corps du Sermon, la résurrection des morts.

Ce discours a été retenu par les compilateurs byzantins des oeuvres oratoires de Grégoire de Nysse peut-être pour cette doctrine, mais certainement aussi pour ses qualités littéraires. Il est un bon exemple de la grande rhétorique épidictique des prédicateurs chrétiens par l'ampleur des descriptions riches en détails pittoresques et plaisants, par la variété des images, par l'élégance d'un vocabulaire qui sait éviter le langage trop technique de la théologie.

NOTES

[1] Ménandre, *Sur les compositions épidictiques* I,3,2 (Spengel, *Rhetores Graeci* t. 3,363-7) et 2,14 (*ibid*. 424-5).

[2] La "philosophie" de la fête: Grégoire de Nazianze, *Or*. 39,11 et 17; 41,1; 45,1o. La "grâce" de la fête: Grégoire de Nysse, *De tridui spatio* 273,1o; 275,19; 278,14 etc. Grégoire de Nysse nomme aussi ὑπόθεσις le "sujet" propre d'une fête: *ici* (253,15) et, par exemple, *In diem luminum*, 24o,21-2.

[3] L'usage byzantin est de donner le nom de discours "panégyrique" à la fois aux discours des fêtes mobiles et aux discours des fêtes fixes. Sur ces Homéliaires voir Albert Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, *TU* 5o-52 (Leipzig 1937-52) et l'article 'Homéliaires orientaux' dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 6o7-1o (R. Grégoire, 1969).

[4] La prédication des jours de fête, et notamment la prédication pascale, n'a pas encore été l'objet de l'étude qu'elle mériterait. Depuis l'*Homélie sur la Pâque* de Méliton de Sardes (éd. O. Perler, *SC* 123) jusqu'aux *Homélies pascales* du Vème siècle (par exemple celles qui ont été éditées par M. Aubineau, *SC* 187), bien d'autres

témoins de cette prédication sont connus (*Homélies pascales*, éditées par P. Nautin, *SC* 27, 36, 48). Sur un problème particulier de quelques unes de ces Homélies j'ai proposé quelques remarques: 'La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique, en Orient chrétien, à la fin du IVème siècle', *Actes du colloque de Besançon* (mai 1979) *sur la fête dans l'Antiquité*, édités par F. Dunand, 1981.

[5] Les sermons liturgiques empruntent presque toujours quelques versets aux psaumes. Selon Grégoire de Nysse, David fournit pour chaque fête des chants accordés au sujet du jour (*Sermons sur l'Ascension* et *sur la Pentecôte*, *PG* 46, 689 D et 696 A: προσφόρως τῇ ὑποθέσει, τῇ παρούσῃ χάριτι πρόσφορον). Ces versets servent d'"acclamations" pour les fêtes. Sur les εὐφημίαι, voir aussi *In sanctum et salutare Pascha*, *PG* 46, 684 B = *GNO* IX 311,12 et surtout le début de l'*In luciferam sanctam Domini resurrectionem*, *ibid*. 315, marqué par l'anaphore de εὐφημήσωμεν σήμερον en tête de quatre phrases. Le mot εὐφημίαι recouvre une grande étendue de sens, depuis le silence religieux jusqu'au discours panegyrique lui-même, ou les acclamations et même les applaudissements (réferences *ap*. Liddell-Scott-Jones).

[6] Déjà 247,11-12: il faut dire "ce qui est propre à la fête", τὰ οἰκεῖα τῆς ἑορτῆς, afin de la célébrer de manière qui corresponde bien aux réalités, ἵνα ἀκολούθως καὶ προσφυῶς τοῖς πράγμασιν ἑορτάσωμεν. Même topos dans le Sermon *Sur le baptême du Christ*: "apportons à la fête les présents qui lui sont accordés" (c'est-à-dire les textes de l'Ecriture qui lui conviennent), τὰ οἰκεῖα καὶ πρόσφορα τῇ ἑορτῇ δωροφοροῦντες (*PG* 46, 58o B = *GNO* IX 223,5), respectons le ton qui convient à chaque circonstance, mariage, funérailles, discours d'affaires ou de banquet (*ibid*.). Tel est pour Grégoire l'art bien ordonné d'un discours (ἀκολουθία, τάξις καὶ ἐπιστήμη). Le prédicateur avait d'autres sujets possibles pour la fête de Pâques. Dans la tradition alexandrine (Philon, Clément, Origène), Pâques est la fête du "passage" (διαβατήριον, voir aussi Grégoire de Nazianze, Ep. 12o), rappelant la manducation de l'agneau pascal, associée au baptême.Pâques était

aussi mise en relations avec la "passion" du Christ. On peut lire commodément réunis des textes anciens sur la Pâque chrétienne dans l'ouvrage de R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica* (Torino, 1978); trad. allem.: *Ostern in der Alten Kirche*, *Traditio Christiana* 4 (Bern-Frankfurt/Main-Las Vegas, 1981).

[7] Voir l'emploi de ἑορτάζειν en 1 Cor. 5,8 dans le contexte de la manducation de la Pâque, le Christ.

[8] Les titres de Roi et de Juge se rattachent à la grande vision de l'Apocalypse de Jean, ch. 19 et 2o. L'idée d'une fête universelle finale s'appuie plusieurs fois chez Grégoire de Nysse sur le verset 27 du psaume 117. Là où la Septante écrit: συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσιν, Grégoire interprète le verbe πυκάζειν (qui signifie couvrir de feuilles afin de rendre épais) en le rapportant non pas aux huttes de feuillage mais aux corps qui seront reconstitués à la fin des temps, lors de cette grande fête finale (*De an. et res.*, *PG* 46, 132 A/B; même développement dans le *Sermon sur la nativité*, *ibid.* 1129 A).

[9] Les quatre verbes employés (ἐξωποίησε, ἀνενεώσατο, ἐμόρφωσε, ἐπανήγαγεν) sont à l'aoriste, comme dans les psaumes de louange pour les bienfaits passés, mais avec une valeur gnomique et ils peuvent aussi renvoyer à des actes futurs (sur la valeur future de certains aoristes voir Blass-Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 333).

[1o] Trois aspects différents de l'idée de libération dans ce Prologue: relâchement des douleurs et des peines (ἄνεσις, 25o,13), affranchissement des esclaves (25o, 14-5), pardon des fautes (25o,2o-5).

[11] Le thème de la φιλανθρωπία divine est lié à la résurrection des morts depuis le début du Sermon (247,3 et 6).

[12] Ce triptyque dénonce la vanité des Grecs, l'erreur des Juifs, le bavardage des hérétiques: ceux-ci ne sont

plus, comme chez Irénée, Clément ou Origène, les Gnostiques mais les Eunoméens.

[13] Grégoire ne désigne ici Satan que par les périphrases (246,17-22).

[14] Apocalypse ch. 19 et 2o. On lit en Apoc. 19,5-7 des appels à la louange et à la joie (αἰνεῖτε, χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν) avec les mots que Grégoire emprunte aux psaumes 116-117. Dans cette vision, on trouve les éléments qu'utilise aussi Grégoire: une grande foule, Dieu siégeant sur un trône et dominant les nations, la victoire sur Satan, le rite de la proskynèse, etc.

[15] Voir aussi la citation de Joël 3,1-5 dans le discours de Pierre rapporté dans les Actes 2,17-21, et notamment Joël 3,4: πρὶν ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.

[16] Apoc. 2o,12-13: καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροί.

[17] *In sanctum et salutare Pascha*, *PG* 46, 684 B = *GNO* IX, 311,11 ss.

[18] *Ibid.*: τὸ μέγα τρόπαιον τοῦ σταυροῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀναστήσαντι.

[19] Cet adjectif, très rarement attesté dans la littérature grecque classique (un exemple chez Aristophane, *Thesmophories* 1147) devient courant dans les sermons au IVème et Vème siècles. Voir notamment chez Grégoire de Nazianze *Or.* 5,35; 39,11; 41,1; 44,5; 45,1o.

[2o] Ils désirent aller à la fête joyeux par l'âme et par l'apparence, γαύρῳ τῷ σχήματι (245,5), pour contribuer à l'éclat de la fête, à sa somptuosité (φαιδρότης, πολυτέλεια, 245,7-8); le laboureur se met en tenue de fête (εἰς τὸ τοῦ ἑορτάζοντος σχῆμα ἐκαλλωπίσατο, 249,1o), le pauvre se fait beau comme le riche, comme l'enfant (249, 13-8). On sait que le jour de Pâques tous les Chrétiens, et non pas seulement les nouveau-baptisés, revêtaient des vêtements propres, clairs et brillants. Cette pra-

tique a donné naissance à des mots noveaux autour de καλλωπίζεσθαι et de λαμπροφορεῖν. Le mot λαμπροφορία désigne semble-t-il un moment de la liturgie pascale (Grégoire de Nazianze Or. 45,2). Voir 'La dénonciation des festivités profanes...' (supra n. 4), n. 13.

[21] L'éloge de la fête peut chez Grégoire être résumé dans le mot φαιδρότης, qui est à la fois éclat de beauté et joie (voir, par exemple, 25o,6). Ce mot φαιδρότης peut à lui seul désigner la fête (De tridui spatio, 277,12). Grégoire de Nazianze fournit des descriptions plus précises, par exemple celle de la procession aux flambeaux des nouveaux-baptisés (Or. 39,2o).

[22] Rom. 13,13. Idée voisine en 1 Cor. 5,8.

[23] Voir l'article cité supra, 'La dénonciation des festivités profanes...'. La critique de la licence de certaines fêtes se lit aussi chez les moralistes païens (par exemple chez Dion de Pruse, Or. 31,161-2). Elle est un des thèmes de la diatribe (par exemple chez Philon d'Alexandrie, De Cherubim 84-97). Dans les Sermons des Pères de l'Eglise elle fait office du "blâme" qui rehausse la force de l'éloge.

[24] Les deux mots ἑορτή et πανήγυρις ne semblent pas spécialisés pour désigner des fêtes différentes. Toutes les fêtes liturgiques préfigurent les fêtes célestes en ce qu'elles sont, comme celles-là, des rassemblements (ἀθροιστικαί, 25o,4).

[25] Le repos était célébré dans la liturgie de la nuit précédant le matin de Pâques, nuit reproduisant le repos du Christ dans le tombeau. Voir le début du Sermon In sanctum et salutare Pascha.

[26] Le mot γαληνός (25o,23) entre dans le champ sémantique de la "bonté" de la fête: il y a une relation entre la paix et la sérénité de ce jour-là et les manifestations de bonté.

[27] Cette correction s'oppose à celle qui aura lieu dans l'au-delà par les terribles tourments, σκυθρωπά (25o,9). Cf. Discours catéchétique 8. Grégoire évoque ici comme souvent en ses oeuvres la doctrine de la rétribution (ici ἀπόδοσις, 251,1, souligné par l'image du prêt, δανείζων: le maître prête ici-bas sa pitié au serviteur, ce qui lui vaudra en retour la bonté du Maître).

[28] Voir la communication de G. May, dans ce même colloque (Note des éditeurs: non publiée, voir supra l''Introduction').

[29] D'autres argumentations de la théologie chrétienne, notamment en Occident, montreront le lien entre résurrection du Christ et résurrection des hommes.

[3o] On imagine aisément ce que les lecteurs d'Origène pouvaient tirer du récit de la scène dans la Septante, puisqu'il est dit que Pharaon "rétablit" l'échanson "dans sa charge", ἀπεκατέστησεν...ἐπὶ τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ, ce qui évidemment peut évoquer l'apocatastase, le rétablissement des créatures dans leur statut primitif, leur ἀρχή!

[31] Le thème du pardon des fautes, ici simplement suggéré par l'exemple des maîtres humains et de Pharaon (25o, 22-5), est plus précis dans l'In sanctum et salutare Pascha: puisque Pâques est jour de joie, dit Grégoire, ce doit être en même temps "oubli du mal", ἀμνηστία κακῶν (PG 46, 681 D = GNO IX 31o,12); Pâques marque l'oubli de la condamnation portée jadis contre les hommes (ibid.). Grégoire attribue cet "apophtegme" à "la Sagesse" mais l'interprétation qu'il en donne est tout à fait différente de ce que l'on peut comprendre en Siracide 11,25.

[32] Sur la coutume des cadeaux de Pâques, notamment entre évêques, voir par exemple les lettres 115 et 12o de Grégoire de Nazianze et la lettre 4 de Grégoire de Nysse.

[33] La fête présente imite le jour à venir: τῇ μιμήσει πρὸς τὴν μέλλουσαν ἡμέραν ἡ παροῦσα...ἀναφέρεται (25o,3-4);

nous honorons le jour présent dans sa ressemblance au jour de la résurrection: ...ἧς καθ' ὁμοιότητα τὴν παρ-οῦσαν τιμῶμεν (25o,26-7).

J. C. M. VAN WINDEN

In defence of the Resurrection
(In Sanctum Pascha p. 253.19 - 27o.7)

Summary

The main object of this paper is to present an analysis of the second part of Gregory's sermon _In sanctum Pascha_. This analysis will be preceded by an introduction which consists of two sections. First I will try to situate the part under discussion in the framework of the whole sermon. Then I will try to sketch the philosophical background of that part of the sermon.

A. Introduction

1. The framework of the sermon

a) Title and content

The title of the sermon _In sanctum Pascha_ does not refer to its subject-matter but to the occasion at which it was held. The subject-matter is something "belonging to" (οἰκεῖον, 247,11; 253,15), something "akin to" (συγγενές, 253,15) the feast of Easter: viz. the resurrection of the dead. In one manuscript (F) one reads, in addition to the common title εἰς τὸ ἅγιον πάσχα, the words καὶ περὶ τῆς μελλούσης καὶ κοινῆς ἀναστάσεως; this addition indicates the subject-matter more precisely.

b) The division of the sermon

The division of the sermon is perspicuous. Apart from a short introduction and a peroration it consists of two parts:
1. a kerugmatic part (245,16 - 253,5), in which Gregory preaches the dogma of the resurrection of the dead.

2. an apologetic part (253,19-268,21), in which he opposes those who do not believe or doubt. Between the two parts there is a transition paragraph, p. 253, lines 6-18.

c) The difference between the two parts

(1) As I said just now the first part of the sermon has a kerugmatic nature, that means, the resurrection of the dead is preached as a *dogma*, an object of faith; it is described as an event that will take place in the future.

Gregory comes to speak twice about that event: the first time a text of the Easter liturgy occasions a short description of that resurrection (247,3-1o). - One should notice the words that follow: Εἴπωμεν γὰρ τὰ οἰκεῖα τῆς ἑορτῆς. These words show how, from the beginning, Gregory has the resurrection of the dead in view as the subject-matter of the sermon. - Then Gregory starts speaking about the Easter feast itself, about the resurrection of Christ, the joy of Easter, the way in which the audience, particularly those who are rich and powerful, may contribute to this joy. Finally he shows how, because of that day (three times διὰ ταύτην τὴν ἡμέραν), the view on the earthly life has changed. This results in a much larger description of the resurrection at the end of time (251,22-253,5).

(2) The second part has a completely different nature. Here the resurrection of the dead is a *problem*. May I ask you to turn up p. 253: the transition paragraph. In the 4th line (253,9) one reads the words τῶν ἀπορουμένων καὶ ζητουμένων τὴν λύσιν. The resurrection of the dead has become an ἀπορούμενον, a ζητούμενον or ζήτημα, that has to be solved.

The reason for this is obvious: ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα[1], i.e. the wonder of the resurrection described just before causes amazement in the mind of the great mass (τῶν πολλῶν), and this amazement in its turn causes unbelief, since they cannot find a solution of what has become a problem. And they cannot find a solution because of the weakness of their own reasoning (τῇ ἀσθενείᾳ τῶν ἰδίων λογισμῶν)[2].

In the second part of his sermon Gregory will try to cure that weakness. He will argue against those who do not believe. To say it in his own words, he will "try to create assurance (confidence) in those who are basely doubting about things that are manifest" (253,17-18) - The formulation betrays the rhetor.

In the same sentence Gregory briefly indicates the way he intends to follow in his argumentation[3]: first he will try to find a "proper beginning" (πρέπουσα ἀρχή) to build on his argumentation. Whoever has studied Gregory's writings recognizes the author in this way of putting things. Almost on every occasion he stresses the need of finding a "proper beginning", a basis or starting-point for his discussion. What is remarkable here is not the fact that he is eager to find a "proper starting-point" - everybody will do this, when he starts arguing - but the fact that he mentions it so many times (See the beginning of the *Oratio Catechetica*; *De anima et resurr.* *PG* 46,2o A 9; *De infantibus* 11,18 ss Polack = *PG* 46,172 B).

2. The philosophic background of the sermon

However, before going into the discussion of Gregory's argument, let us first investigate its philosophic background. I am not putting here the question already treated by Dr. Dennis, viz. how the problem of the resurrection of the dead has been treated in Gregory's writings as a whole. No, my question is different. I am looking for the particular philosophic view of the resurrection of the dead as it is found in Gregory's present sermon. For we should never forget this: Gregory is making here a s e r m o n in which he treats a p h i l o s o p h i c problem. He knew, of course, how this problem was discussed in a philosophic context. He had, so to speak, the framework of it in his mind. But he had to deliver a sermon and not to write a treatise.

Now I could follow two ways: I could first give an analysis of the part of the sermon under discussion and deduce from it the philosophic background; or I might first describe this background and then give an

analysis of the text. In the latter-case we will have in our mind what Gregory had in his mind when he wrote his sermon. This will, I think, considerably help us to get a deeper insight in Gregory's way of arguing in this sermon. That is why I prefer the second way, the more so as the philosophic framework is found in one particular treatise: Athenagoras' <u>De resurrectione mortuorum</u> (I do not enter into the problem of the authorship of the treatise. For convenience's sake I use the name Athenagoras for "the author of the treatise"). You find a survey of this treatise in an appendix to this paper. At this moment I will do no more than give a short summary of the argument. As to Athenagoras' view of the relationship between the resuscitated and the earthly body, he assumes a strict identity. The soul gets back the same elements it used in this life. There is no trace of Origen's view on this problem.

Athenagoras then makes a distinction between arguments in d e f e n c e of the truth (ὑπὲρ τῆς ἀληθείας) and arguments c o n c e r n i n g the truth (περὶ τῆς ἀληθείας). The first kind of argument is used against those who are in error, i.e. those who do not believe or are doubting. These arguments must remove the obstacles of disbelief or doubt. The second kind is used toward those who are well-disposed and willing to admit the truth. These arguments have a confirming nature.

Athenagoras' discussion in d e f e n c e of the resurrection opposes those who think that the resurrection is impossible. Such an opinion, he says, can only be founded on one of the two following theses: 1) there is no God or Creator, or 2) the inner content of the doctrine is impossible, so that it cannot be realised even by God himself. Athenagoras thinks it is very easy to refute the first thesis (ὃ δὴ καὶ λίαν ἐστὶν εὐεξέλεγκτον, 2,2); human life would become senseless (19,2).

Against the second thesis he argues as follows: the resurrection is not impossible, because God is not unable nor unwilling to resuscitate the dissolved body. The most difficult objection he meets here is that of the chain-consumption, i.e. the case of a body which,

being devoured by an animal, has in its turn been eaten by another human being. In that case the same elements seem to belong to different bodies. How could God resuscitate those bodies in their integrity? Athenagoras solves this problem by stating that unnatural food is not accepted by the body of the being that has eaten it. Apart form that, Athenagoras stresses the difference between the powers of God and man.

After showing that the resurrection of the dead is not impossible Athenagoras passes on to the arguments c o n c e r n i n g the truth. These arguments are based on two fundamental ideas: 1) that of God, the Creator (whose existence must be accepted), his plan with man, his providence and 2) that of man's nature, its structure, its perfection, its end. In fact the arguments based on those two ideas are two sides of the same coin. God's plan or purpose is, of course, reflected in the structure of man's nature. God's providence, including his judgment, and human vice and virtue belong together in a similar way.

In the summary at the end of this paper you find an extensive survey of these arguments c o n c e r n i n g the resurrection. Here I confine myself to some of them:

a) God did not create man in vain. Man's existence would, however, be in vain, if he was kindled for a short time and then entirely dissappeared.

b) Soul and body have their own kind of permanency: the body has an existence that is always changing, the last change being the resurrection.

c) Providence implies a just judgment; a just judgment implies resurrection, because justice must be done to both soul and body.

d) If there is no resurrection, virtue is silly.

So far Athenagoras. Now let us see how Gregory handles these arguments in a sermon.

B. The analysis

1. "The proper beginning" (253,18-254,9)

The first thing Gregory aims at is to find a fitting ἀρχή. Let us turn to the text. The opening words are significant. Ὁ τῶν ὅλων δημιουργός: we saw already in Athenagoras that the belief in the Creator God is fundamental for the belief in the resurrection. Of course, there is no need for Gregory to prove God's existence at this occasion. His audience believes in the God of the Bible. Hence he begins as follows: Since the maker of the all intended to create man as most honourable being, he could not create him just for a short time. Such a plan would have been idle (μάταιος ὁ σκοπός, 253,25/6)[4]. On the contrary, the Bible teaches us that God made man immortal. However (254,4), this is not the whole story: the first man sinned and God could not but take away the immortality. But then, in his goodness, he was moved to pity and restored man to his old state. (The text of this passage is not certain. I have some suggestions on it, but would like to postpone the discussion on this detail[4a]). Thus man is made immortal in consequence of God's plan. Herewith Gregory has laid the basis for his argument. - I mentioned already that this basis is only valid for those who already believe. (We found the idea of God's plan or purpose in Athenagoras, in his argument "concerning the truth", i.e. his argument directed toward those who were willing to accept it. In his philosophical treatise Athenagoras did not mention sin and loss of immortality.).

2. The resurrection is not impossible (254,1o-264,3)

But Gregory intended to turn against those who did not believe in the resurrection. He makes this turn in the following manner. He states first (254,1o) that what he said just now "is the truth and is worthy of our idea about God; it testifies of his goodness and might".

Working out in this manner the idea of God which

is behind the doctrine of the resurrection, he spreads as if it were a net around his opponents out of which they can hardly escape. He works out (254,12) the idea of goodness by comparing God with the shepherd who has care of his sheep. Then he continues (254,19): "Since this is the situation and it has been shown that it is proper to the creator to recreate the creature that has gone to ruin, it is evident[5] that those who do not believe in it cannot have another argument than that it is impossible to God". This is the only escape for the opponents. How does Gregory oppose them?

He starts his argument in a rhetorical way (254,25): νεκρῶν ἀληθῶς ... Those who think that after death there is nothing but a dead body (νεκρός) are themselves, indeed, "dead and senseless of mind" (we remember Gregory's playing on the word ἄωρος in _De infantibus_: ὄντως ἄωρος p. 21,4 Polack, cf. _PG_ 46,184 B). The reason for this verdict is that they transfer their own human weakness to the almighty God. This speculative argument, which we met already in Athenagoras and is found in many other authors[6], will return several times in the next pages[7]. But Gregory does not confine himself to it. He adduces a series of facts and phenomena, from the past and the present, which show, in his opinion, that God is, indeed, able to do wonders like that of the resurrection of the body. These arguments are as follows:

a) ἐκ τῶν γεγονότων (255,2-258,15)

Gregory refers first to the creation: see (255,2) how the formless earth became man with a body of so many different parts, and how (255,12) the different parts of Eva's body originated from a single rib. If God could perform these wonders how could He be incapable of restoring man out of matter, which is complete at hand (ἀπὸ ὁλοκλήρου τοῦ ἀνθρώπου ὕλης, 255,22/3)? It is true (255,25), we do not understand[8] how He performs it. But this is a consequence of the otherness of God. "If we understood, the mightier would not be mightier"[9]. - Expanding on the idea of 'greater power', Gregory refers to the fact that even some animals have qualities that make them transcend

man. (Here we find an example of associative thinking, which is frequent in Gregory. In this case it is not an impressive one). Those who are open-minded and wise (256,5) will, therefore, believe in the word of God, although they do not understand the 'how' of God's activities. Do we understand how the οὐσία of the visible world came into existence? No wonder, that we do not understand the second creation[10].

Gregory goes on (256,17) speculating on God's wisdom and power and shows how the words of Scripture (Isa. 4o,12) underline his might and refute the disbelievers. Then (256,26) reckoning with the possibility that his opponents admit that God is almighty (τάχα γὰρ οὐ ζυγομαχήσεις πρὸς τοῦτο), but nevertheless refuse to accept that the resurrection is possible, he insists: τῷ δὲ πάντα δυναμένῳ οὐδὲν ἄπορον. And again he refers to the creation, but from a different viewpoint, namely how the creation proclaims the power of the Creator[11]. (Such a might must be sufficient to resuscitate man). But God knew (257,7) that the 'little souls' (ψυχάρια) would still have their doubts. Hence He put the resurrection before their eyes: Lazarus, the son of the widow. And not only "the God and Saviour" performed this wonder, but also his servants, the apostles. The proof is evident, Gregory says (257,17)[12]. Gregory works it out (257,2o): "As one has risen, so ten" etc. And he illustrates this by the image of the sculptor, who, having made one statue, has the ability to make an unlimited number of them. From the sculptor he passes on (257,22) to the architect, who builds a great number of enormous buildings on one small design in wax; the idea in that small design has the same form-giving force in those many great buildings. (In the same way one single force enables God to resuscitate all human bodies).

Gregory's associative thinking goes on (257,26): the image of the great building made on a small design (in other words the great-small relation) makes him think of the great heaven, created by God (μέγας ὁ οὐρανός, τεχνικὸν τοῦ θεοῦ δημιούργημα) on the one hand, and the small globe, made by the astronomer on the other; and how we, seeing the latter, come to an

idea of God, the Creator of the world. - This comparison has, in its content, nothing to do with the resurrection. But it evokes in the mind of the hearer an idea of God's power, which is a basic idea in this part of the sermon. This explains the way in which Gregory continues (258,7): "Why did I go through that?"[13] The answer is: to make you realise that God's might is incomprehensible. And he concludes: "Assuming that God made all this you should not call anything impossible nor think that the wisdom of the incomprehensible can be grasped by your own mind. For to him nothing is infinite, while for you the things of the Infinite are inscrutable".

Herewith Gregory's argumentation for the might of God ἐκ τῶν γεγονότων has come to an end.

b) ἐκ τῶν ὄντων (258,16-263,2o)

He now draws attention to a series of natural phenomena, which are to him just as much an argument for the resurrection, as they are equally wonderous or even more:

a) The growth of the body (258,16) with its many parts out of a sperm which is a οὐσία καὶ ἄπλαστος καὶ ἀνείδεος[14]. If God can bring this about, He could a fortiori give back its old shape to a matter which is at hand.

b) The potter (259,5), that small creature, is able to restore the broken pot[15]. Would God not be able to do the same!

c) Then (259,17) he adduces the image of the grain of corn, that must die in order to rise again: an image well-known from St. Paul's first letter to the Corinthians[16]. Here Gregory finds an opportunity for a nice ekphrasis, at the end of which he stresses the fact that what happens with the grain is even more extraordinary than what happens in the resurrection: One grain produces a great number of grains; ἄνθρωπος δὲ οὐδὲν προσλαμβάνει πλέον.

d) Then (26o,24) Gregory points to the trees, how they seem to be dead in winter, and come to new life in spring (with a short bucolic ekphrasis).

e) The snake (261,1o), lying 'dead' in his wintersleep,

is resuscitated by the signal of the thunder. Why do you not admit that God will resuscitate the dead by the sounds of the trumpet, as Scripture says?
f) Human life (261,25) is full of alteration and renewal. - This is again an occasion for an ekphrasis, which ends with the question: οὐ διάφοροι καινότητες τὸ θνητὸν ζῷον μεταμορφοῦσαι καὶ πρὸ θανάτου; Why should we not admit a change after death? This reminds one of Athenagoras' saying: εἶδος γάρ τι μεταβολῆς καὶ πάντων ὕστατον ἡ ἀνάστασις.
g) Death (262,24) is something like sleep. Gregory mentions the famous dictum: sleep is the brother of death[17].
This is the last of seven phenomena, whose extraordinary nature are an argument in favour of the wonder of the resurrection.

Now (263,21) Gregory turns to what he calls the most important objection of his opponents, viz., that death means a complete disappearence (ἀφανισμός) of the body[18]. Gregory's answer to this 'important' objection is very short and simple: the body does not disappear, it is dissolved. (cf. Oratio Catechetica 8: λύεται δὲ τὸ αἰσθητόν, οὐκ ἀφανίζεται). Thus the resurrection must be very easy to God who even creates out of nothing. Herewith the objection has been rejected.

This was the last argument in defence of the possibility of the resurrection. What follows has a different nature, as we shall see. The editor should have made a new paragraph here! The last argument is not very impressive. We may ask: was this the most serious objection of his opponents? If so, these opponents were not well-grounded in philosophical affairs. I am afraid, I must say that Gregory takes it easy here. So he does for instance not refer to the problem of chain-consumption. However, one could perhaps hear an allusion to this problem at the end of the first part of the sermon; the way in which he introduces the resurrection there (p. 251,22 ὅπερ οἱ σαρκοβόροι ὄρνιθες ἔφαγον ...) is remarkable and could be understood as a hidden reference to that problem.

But obviously he is not willing to go into it in this sermon[19].

3. The resurrection as a necessary complement to the earthly life (264,3-268,21)

a) The moral argument (264,3-266,8)

In the previous part of the sermon Gregory has showed that the resurrection is not impossible. Gregory continues (264,3) as follows: "Let us then not take away from man the beautiful hope of being cured of our weakness, and the expectation of what one could call the second birth, free from death, nor insult the blessing and benevolent promise of God through an exceeding love of pleasure". In other words: if the resurrection is not impossible, we must accept it as a necessary complement of human life: it is the source of hope and the motive for virtue. And as if it were the reverse of this thesis, Gregory puts forward the argument that disbelief in the resurrection originates in lack of virtue and in love of pleasure. (The strict reverse would, of course, have been, that those who do not believe in the resurrection miss that motive for virtue!)[20].

Gregory starts (264,8) reasoning from his second thesis: "The opponents of the resurrection are, in my opinion, friends of wickedness and enemies of virtue". They do not believe in the resurrection because of the judgment implied in it. Gregory compares their way of thought with the wishful thinking of the servants in Matthew 24,48. But (264,21) those who are sound of mind will argue the other way round. They will put to themselves the question: what are the consequences, if there is no resurrection. (Four times εἰ ἀνάστασις οὐκ ἔστιν, 264,28; 265,1.11.17). Then virtue is senseless (τί γὰρ ὄφελος ...264,23); then the way is open to all kinds of vices (265,1-11), because there is no judgment (265,11-17); then Scripture is not true (μῦθος ὁ Λάζαρος).

The last argument in this series of 'deductiones ad absurdum' is remarkable. According to Gregory the story of the beggar Lazarus concerns the time after

the resurrection, because it speaks of tongue, finger etc. One should, therefore, not think that it refers to the past (καὶ μηδεὶς οἰέσθω ταῦτα ἤδη πεπρᾶχθαι). No, it points to the time of judgment. (One wonders how Gregory would explain the concluding part of the story, where the rich man asks Abraham to send Lazarus to warn his brothers, if the story concerns the last judgment). Moreover, in De anima et resurrectione (80 C/D, 84 D) Gregory argues exactly the other way round: the story must not be understood literally,[21] because after death the soul has no hands etc.
The vision of Ezekiel (265,28) is, of course, a well-known text in the discussion about the resurrection.[22]

b) The 'logical' argument (266,8-268,21)

Gregory continues 266,8: "But those who contest the resurrection are, in my opinion, not only impious but also out of their minds". Again the editor has not noticed that Gregory starts a new argument here. (He should have made a new paragraph!) Until now Gregory has intended to show that disbelief in the resurrection originates from lack of virtue. Now he adds that it also originates from lack of wit. He adduces two arguments:
(a) the word 'resurrection' and similar terms cannot but refer to the body since the soul is in itself immortal[23]. (One wonders how this argument can be combined with Gregory's statement in 254,5/6 that God took away man's immortality).
(b) the second argument (266,15)[24]: "being immortal the soul has a mortal partner of its deeds; at the time of judgment the soul will be again in its companion to receive together with him punishment or reward."

After making this statement he works it out (266,19) in a more logical way (ἀκολουθότερος λόγος). Man is soul and body. The deeds of man are deeds of soul and body. In both vice and virtue the body plays an important role. (267,3-4 contain a reference to Matt. 25,35). A just judgment cannot overlook the body.

All these moral and 'logical' arguments were found in Athenagoras' treatise.

4. Peroration (268,22-270,7)

Πιστεύσωμεν .. Let us believe. The usual beginning of a peroration. Let us believe what Scripture says.- What it gives are not just promises, for they are accompanied by deeds of God in past and present, in which He displays His almighty power. These deeds fill our mind with ἔκπληξις and θαῦμα. (Herewith Gregory points to the θαῦμα that was the cause of disbelief in 253,6 ss.). Gregory adds still another extraordinary fact: that of the features of parents and forefathers appearing in their children and grand-children. Those features seem to be restored in those children. We do not understand (269,23) the 'how' of those extraordinary things. But seeing that God gives those features of rotten and ruined bodies to others, it would be foolish if we would not admit that He can give back to the soul its own elements.

In this way Gregory returns to the idea that has occupied his mind during the greater part of this sermon: the wonder of the resurrection of the dead is one of the many wonderful things perceptible in God's creation. By referring to a series of such things Gregory has tried to demonstrate that the resurrection is not impossible. This was the first step. The second was to show that the resurrection must be accepted as a necessary complement to human life: it is the motive for virtue and an undispensable condition for a just judgment. God's power, God's providence, God's judgment, these are the three headings under which the whole sermon can be summarized.

NOTES

1 This summarizing formula is typical of Gregory.

2 See how Gregory reacts against this disbelief in Oratio Catechetica 13, quoted below.

[3] The first part of that sentence characterizes the first part of the sermon. Thus in this last sentence the transitional nature of the present paragraph becomes obvious.

[4] Cf. Methodius, De resurr. PG 18,273 B 'Αλλ' οὐδὲ ὁ θεός, ματαίως ἢ χεῖρον ἐποίει. Οὐκοῦν εἰς το εἶναι καὶ μένειν τὴν κτίσιν ὁ θεὸς διεκοσμήσατο.

[4a] See now Vig.Chr. 34 (198o), 26o-262.

[5] If a semicolon must be put here, I would put it before, not after πρόδηλον. Cf. 258,1o.

[6] Cf. H. Chadwick, 'Origen, Celsus and the Resurrection of the Body', Harv.Theol.Rev. 41 (1948), 83-1o2.

[7] Cf. De anima et resurr. PG 46,152 D; De hom. opif. 26; PG 44,224.

[8] Cf. De an. et resurr. 121 A 'Αλλὰ τὴν ζήτησιν τὴν περὶ τοῦ πῶς τὸ καθ' ἕκαστον γέγονεν ἐξαιρετέον πάντη τοῦ λόγου.

[9] Cf. Oratio Catechetica 13 ἀπιστεῖς τῷ θαύματι; κτλ.

[1o] εἰς τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν; cf. 254,9, where it was said of the redemption.

[11] De an. et resurr. 25 A βοᾷ γαρ ἄντικρυς τὸν ποιητὴν ἡ κτίσις.

[12] De op. hom. 25 (PG 44,217) where Gregory shows how the holy Scripture teaches us the doctrine of the resurrection by mentioning ever more wonderful cases of resuscitation.

[13] This figure of speech is typical for Gregory. Cf. Ep. 4,2 (VII,2,p.28,1o); Ep. 12,2 (p.43,9) etc.

[14] Cf. Methodius, De resurr. PG 18,285 A-B; Athenagoras, De resurr. mort. 17,2.

[15] Is the potter able to do so? Athenagoras, De resurr. 9,1 says that his opponents say no. Cf. Or. Cat. 8 (p. 42,9 Sr.). See also Methodius, PG 18,272.

[16] Cf. De anima et resurr. PG 46,152 C.

[17] Cf. Athenagoras, De resurr. 16,5.

[18] In De an. et resurr. (16 B) the ἀφανισμός concerns the soul. (See also 24 B).

[19] See De opificio hominis, 26 (PG 44,224): Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος ἡ ἀνάστασις. - 'Αλλ' εἰσί τινες, οἳ διὰ τὴν τῶν ἀνθρωπίνων λογισμῶν ἀτονίαν, πρὸς τὰ ἡμέτερα μέτρα τὴν θείαν δύναμιν ἀχώρητον οὐδὲ θεῷ δυνατὸν εἶναι κατασκευάζουσι. Δεικνύουσι γὰρ τῶν τε ἀρχαίων νεκρῶν τὸν ἀφανισμόν, τῶν τε διὰ πυρὸς ἀποτεφρωθέντων τὰ λείψανα, καὶ ἔτι πρὸς τούτοις τὰ σαρκοβόρα τῶν ζῴων τῷ λόγῳ προφέρουσι, καὶ τὸν ἰχθὺν τῷ ἰδίῳ σώματι τὴν σάρκα τοῦ ναυαγήσαντος ἀναλαβόντα, καὶ τοῦτον πάλιν τροφὴν ἀνθρώπων γενόμενον, καὶ εἰς τὸν τοῦ βεβρωκότος ὄγκον μετακεχωρηκότα διὰ τῆς πέψεως. For other instances of this argument, see Chadwick's article, mentioned in n. 6, p.89.

[2o] Cf. De an. et resurr. 17 B, where a similar argument is used against those who do not accept the immortality of the soul: σὺ δὲ πρὸς τοῦτο βλέπε ὅτι τὸ οὕτω περὶ ψυχῆς λέγειν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀλλοτρίως πρὸς τὴν ἀρετὴν ἔχειν καὶ πρὸς τὸ παρὸν ἡδὺ μόνον βλέπειν, τὴν δὲ τοῖς αἰῶσιν ἐνθεωρουμένην ζωὴν ἀπ' ἐλπίδος ποιεῖσθαι, καθ' ἣν μόνην ἡ ἀρετὴ τὸ πλέον ἔχει. See also Athenagoras, De resurr. 2,2.

[21] In De op. hom. 27 (PG 44,225 C) one finds again a different explanation.

[22] Cf. De Anima et resurr. PG 46,136 A.

[23] Cf. Methodius, De resurr. PG 18,281 D 'Ανάστασις γὰρ οὐκ ἐπὶ τοῦ μὴ πεπτωκότος, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ πεπτωκότος

λέγεται ... Οὐ γὰρ τὸ μὴ θνῆσκον, ἀλλὰ τὸ θνῆσκον κλίνεται. Θνήσκει δὲ ἡ σάρξ, ψυχὴ δὲ ἀθάνατος.

[24] Here the punctuation of the Gebhardt text is, in my opinion, wrong. After ἔννοιαν (266,12) one should put a semicolon, after ἀνώλεθρος (266,15) a full stop. In other words, the subordinate clause ὡς ἥ γε ψυχή explains the previous statement and belongs to it. With the words ἀθάνατος δὲ ὑπάρχουσα Gregory starts the second argument, see sub b). As it stands in Gebhardt's edition, the sentence beginning with ὡς ἥ γε ...has no main clause.

Survey of
*Athenagoras, On the Resurrection of the Dead

1,1-5 Introduction

1,1-2 Every true doctrine is always accompanied by some falsehood. This falsehood does not originate from the subject-matter concerned but from people who endeavour to destroy the truth by sowing the spurious seed of error. They have left no truth free from misrepresentation.
1,3-4 Hence two ways of arguing are needed: one in d e f e n c e of the truth, against those whose minds are beset with falsehood; the other c o n c e r n i n g the truth, directed towards those who are well-disposed and willing to receive the truth.
1,5 In the present matter we find men who either simply do not believe or are doubting, in other words whose minds are beset with falsehood. That is why the author starts with the argument in defence of the truth, which will be followed by the argument concerning it.

2,1-11,2 Part I 'In defence of' the resurrection (Refutation of the objections)

Athenagoras introduces the objection as follows:

2,1 An attitude of disbelief is only reasonable, when the subject-matter concerned is unbelievable.
2,2 That is why disbelief (or doubts) with regard to the resurrection may not originate in either an uncritical attitude or in the fact that it suits the immortal. To make such a disbelief acceptable one should either make the origin of man dependent on no cause - which can very easily be refuted (cf. 19,2) -
2,3 or one should show that, Gods causality being accepted, the inner content of such a doctrine makes it impossible. This will be the case, if one can show that God is either unable or unwilling to knit together the dead bodies.

The refutation

2,4-9,3 1) God is not unable to resuscitate man.
2,4-6 a) One may be unable because of lack of knowledge. God knew how to create man out of nothing. He will also know how to give back substance to the dissolved elements.
2,1-3 b) One may be unable because of lack of power. God who was able to make the body of man from nothing must be able to unite what has been dissolved.
4,1-8,4 Athenagoras discusses the difficulty of the chain-consumption: i.e. the case of a body which, being devoured by an animal is in its turn eaten by a human being. In this case the same mass of elements seems to belong to two or more bodies. The objection is refuted.
9,1-2 The analogy of potters and carpenters (who are not able to recreate the work of their own hands) seems to show that God is unable to raise dead bodies. Here one forgets the word of Scripture: "What is impossible with men is possible with God".

2) God is not unwilling to do it a) because it is not unjust to anyone b) because it is not unworthy of Him.

Conclusion: The resurrection of decomposed bodies is a work that is possible for God, willed by Him and worthy of Him. Note the connection of these ideas; they are in fact identical.

11,3-25,4 Part II 'Concerning' the resurrection (the positive arguments)

11,3-6 Excursus on the two modes of argumentation.
11,7 Summary of the argument 'concerning' the resurrection (A similar survey is given in 13,3 and 14,4-6).

The truth of the doctrine of the resurrection will be shown:
1) by investigating the reason God had for creating man (12,1-13,2)
2) by examining the nature of men. (The arguments 1) and 2) concern in fact two sides of the same reality; see 14,4)
3) by considering God's providence on our behalf, manifesting itself especially in the final judgment
4) by investigating the final cause, the telos.

12,1-13,2 ad 1) The reason
God did not create man in vain. He had some end in view. Which end? Not his own use (He has no need), nor the use of any other creature.
Why did God create man? "In terms of the primary and more general reason He made man for his own sake and out of the goodness and wisdom which is reflected throughout creation; but, in terms of the reason which has more immediate bearing on those created, He made man simply for the survival of such creatures themselves that they should not be kindled for a short time, then entirely extinguished" (12,5).
"Since, then, the reason is seen to be this, to exist for ever, the living being with its natural active and passive functions must by all means be preserved: each of the two parts of which it consists makes its own contribution: the soul continues to exist undistracted ..." the body is always changing, the last change being

the resurrection (12,8).
Hence we are content with life in its present form, and we firmly hope for survival in an uncorruptible form (13,1). "God made man that he might participate in rational life and, after contemplating God's majesty and universal wisdom endure and make them the object of his eternal contemplation. The reason then for man's creation guarantees his eternal survival, and his survival guarantees his resurrection, without which he could not survive as man" (13,2, cf. 25,5).

15,1-17,4 ad 2) The nature of man
The unity of soul and body demands its permanency. "If the nature of man is not permanent, in vain has the soul been attuned to the needs and feelings of the body, in vain has the body, in obedience to the reins of the soul ..., been shackled to prevent it from getting whatever it desires, vain is wisdom and the observance of justice and the exercise of every virtue and the enactment and codification of laws - in a word, vain is everything admirable implanted in men and affected by them, or rather, vain is the very creation and being of man" (15,7).
The nature of permanency of the human being is, however, a special one. It includes a certain lack of continuity. Death is one example. This discontinuity manifests itself already in the present life: the suspension of senses in sleep interrupts conscious life. Hence some call sleep "the brother of death" (16,5). See also the 'unbelievable' changes (=discontinuity) taking place in the undifferentiated and formless semen in its development into the human body (17,4).

18,1-23,6 ad 3) The providence of God - His just judgment.
Those who accept God as Creator must ascribe to His wisdom and justice a concern to guard and provide for all created things (18,3 - See how this argument was, in fact, already implied in argument 1). This implies a just judgment. "Just judgment requites the composite creature for his deeds". "The soul alone

should not receive the wages for deeds done in conjunction with the body (for the soul as soul is free from passions ...) nor should the body alone be requited (for the body as body cannot make assessment of law and justice); it is man, the combination of both, who receives judgment for each of his deeds". This justice is not done in our lifetime, nor in the time of separation after death. Ergo.
Here the author opposes those who do not believe in God and His providence. To them we have to put questions like this: "Is then human existence and all of life of no account whatsoever?" In other words: the alternative to believing in God's providence is to accept that human existence is senseless (19,2). "For if there is never to be a judgment upon the deeds of men, then men will have no higher destiny than that of irrational beasts; or rather they will fare more miserably than these in subordinating the passions and having a concern for piety, justice and every other virtue. Then the life of beasts and wild animals is best, virtue is silly, the threat of judgment a huge joke, the cherishing of every pleasure the greatest good, and the common doctrine and single law of all such men will be that dear to the licentious and abandoned: 'Let us eat and drink, for tomorrow we die'" (19,3). Again he stresses the fact that justice cannot be done in the present life (19,6-7), nor can it be done in the time of separation of soul and body after death (2o,1-3).
Elaboration of the injustice done to the soul and to the body, if both of them do not participate in reward and punishment: then the body which has participated in the labours of a virtuous life, will not take part in the reward. The soul is judged for things, to which its nature does not at all impell it, such as lust, violence etc. (21,1-8).
Virtue and vices are virtues and vices of man, not of the soul alone. How could the soul alone get the reward or the punishment? (22,1-5).
Laws are imposed on man. Thus man, and not his soul as such, must submit to punishment for sins committed (23,1-6).

24,1-25,4 ad 4) The end
Every natural being must have an end that suits it. Thus the composite being (that is man) must have an end which is proper to this special form of existence. In consequence, the bodies that have died or even undergone complete dissolution must rise again.

EKKEHARD MÜHLENBERG

Die Gottheit des inkarnierten Christus erwiesen durch seine Selbstmächtigkeit - Freiheit der Selbstbestimmung -

(In Sanctum Pascha p. 247,26 - 248,27)

Einleitung

1. Deutsche Übersetzung

"Christus ist also heute auferstanden, der Gott, der Leidenslose, der Unsterbliche - der Heide hier halte sein fürwitziges Lachen ein wenig zurück, bis er alles gehört hat! (Christus) litt nicht notwendig, wurde nicht gezwungen zum Herabstieg aus dem Himmel und erfuhr die Auferstehung nicht wie eine unerwartete und unverhoffte Wohltat, sondern er begann in Kenntnis des Endes aller Dinge. Aufgrund der Augen (seiner) Gottheit besaß er das Wissen um den Lauf der Dinge, und bevor er aus dem Himmel herabkam, sah er die Verwirrung der Heiden und die Verbohrtheit Israels, Pilatus als Richter und Kaiphas, wie er sich sein Gewand zerreißt, die aufständische Volksmasse, wie sie rast, Judas, der (ihn) verrät, Petrus, der zur Verteidigung bereit ist, und sich selbst, wie er kurz darauf durch die Auferstehung in die Herrlichkeit der Unvergänglichkeit verwandelt wird. Und obwohl er im Wissen ein vollständiges Bild des Bevorstehenden hatte, verwarf er die Gnadentat zugunsten des Menschen nicht und hielt die Heilsveranstaltung nicht auf. Vielmehr vergleichbar denen, die einen Schwachen von einem Sturzbach weggerissen sehen und sich der Möglichkeit bewußt sind, vom Schlamm der Flut begraben zu werden und dem Steinschlag der vom Wasser mitgeführten Felsbrocken ausgesetzt zu sein, aber trotzdem aus Mitgefühl mit dem Gefährdeten nicht zögern, sich hineinzubegeben, so nahm auch unser menschenfreundlicher Erlöser die Mißhand-

lungen und Schmähungen auf sich, um den, der aus Betrug zugrundeging, zu erretten. Er kam ins (menschliche) Leben herab, da er den glorreichen Aufstieg im voraus wußte; er nahm es auf sich, durch sein Menschliches zu sterben, da er die Auferweckung voraus wußte. Denn er stürzte sich nicht übermütig in ein ungewisses Abenteuer, den Ausgang der Dinge in Kauf nehmend, sondern als Gott plante er sein Vorhaben im Hinblick auf das festgelegte und gewußte Ende."

2. Kontext und Thema

Dies ist der erste Abschnitt der Themaausführung; das Vorwort endet p. 247,25. Mit dem Vorhergehenden ist der Abschnitt durch "heute" (σήμερον) literarisch erkennbar verknüpft. Hieß es in p. 247,11: "Denn laßt uns aussprechen, was auf das Fest paßt", so nimmt das Stichwort (σήμερον) diese Forderung auf. Es hat den Anschein, als sei dieser Abschnitt isoliert; denn sein Thema wird nicht weiter verfolgt. Bei p. 249,1 setzt Gregor nämlich betont neu ein durch ein liturgisch verwendetes Zitat: "Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat; lasset uns freuen und fröhlich darinnen sein" (Psalm 117,24). Da wird dann das "wir" weiter ausgeführt, bis p. 253,6 die apologetische Behandlung der Auferstehung als menschliche Hoffnung folgt. Aber dieser Abschnitt ist trotzdem kein apologetischer Exkurs, sondern der hypothetische Einwand des Nicht-Christen macht es Gregor möglich, den objektiven Grund des Osterfestes in seiner ganzen Bedeutung herauszustellen (vgl. den Beitrag von M. Harl).

In p. 247,26 - 248,27 wird der, wenn man so will, objektive Anlaß des Osterfestes angegeben; was folgt, zieht die Konsequenzen aus, die uns, die Feiernden, betreffen. Die Angabe des objektiven Grundes des Festes beschränkt sich aber auf einen Ausruf: "Christus ist heute auferstanden." Mehr sagt Gregor nicht darüber, d. h. mehr sagt er nicht zu dem Thema, was die Auferstehung Christi bedeutet, wieso sie des Menschen Los in Freude verwandelt. Später

knüpft Gregor an das Thema Auferstehung an, aber er geht nicht darauf ein, inwiefern Christi Auferstehung die Auferstehung zu einer Hoffnung für den Menschen macht. Man muß annehmen, daß da ein Zusammenhang besteht, jedoch wird der Zusammenhang nicht expliziert. Ich meine, daß sich darin eine Diastase zeigt, die auch sonst das Denken der Alten beherrscht: Das Erlösungswerk wird für sich gedacht; im Erlösungswerk wird eine Allgemeinheit und Universalität gedacht, und dann werden die Konsequenzen für die einzelnen Menschen ausgezogen.

Jedoch wird vom Erlösungswerk als solchem nichts weiter gesagt. "Christus ist heute auferstanden" - damit endet die Aussage über den objektiven Grund des Osterfestes. Gregor will an dieser Stelle gar nicht darlegen, was sich dadurch an der Situation des Menschen ändert, wenn Christus auferstanden ist, sondern Gregor will nur die objektive Einzigartigkeit des Ereignisses beschreiben. "Christus ist heute auferstanden, der Gott, der Leidenslose, der Unsterbliche. "In dem Gegensatz von "auferstehen" und "Gott", der Verbindung von dem Verbum "auferstehen" mit dem Subjekt "Gott" ist für die christliche Tradition das Erlösungsgeschehen eingeschlossen. Eigentlich liegen zwei Paradoxe vor. Erstens: "Christus - ein Mensch - ist auferstanden", d. h. die Vorstellung von Auferstehung überhaupt; darüber handelt dann der Hauptteil der Homilie. Zweitens: "Christus, der Gott, ist auferstanden", d. h. die Vorstellung von einem Leiden bzw. Erleiden Gottes, ja, der Berührung Gottes mit dem Tod. Beides sind Themen, die den Christen nicht nur eigentümlich sind, sondern die überhaupt die Eigentümlichkeit der christlichen Tradition als ganzer ausmachen. Das wird aus dem Gegensatz zur nichtchristlichen Tradition deutlich gemacht. Gregor weiß das; deswegen reiht er bewußt aneinander: Gott, der Leidenslose, der Unsterbliche - und um einen Anlaß zu haben, darauf ausführlicher einzugehen, wird der 'Nicht-Christ' auch genannt, der dieses Paradox für baren Unsinn hält. Deswegen gibt sich Gregor gezwungen, etwas über einen Aspekt des Erlösungswerkes

zu sagen, nämlich den Aspekt, daß Gott, der Leidens-
lose und Unsterbliche mit dem Tod in Berührung kam.

Erst möchte ich (I) Gregors Antwort ein wenig in sich selbst analysieren, dann (II) auf die voraufgehende Tradition dieses Gegenstandes eingehen, und schließlich (III) etwas über Gregors sonstige Behandlung des gleichen Gegenstandes sagen.

I. Gregors Gedankengang

1. Analyse

"Gott, der Leidenslose, der Unsterbliche, ist auferstanden." Indirekt ergibt sich aus diesem Satz, daß Gott in den Bereich des Todes geriet; sonst müßte Christus, der Gott, ja nicht auferstehen. Gregor unterscheidet drei Aspekte: erst die Tatsache, daß der leidenslose Gott, also Gott in philosophischer Tradition, überhaupt etwas erleidet; man beachte, daß Gregor vermeidet zu sagen, Gott sei gestorben, obwohl doch nur das sinngemäß wäre. Dann weiter die Implikation, daß Gott aus dem Bereich der Unsterblichkeit, dem Himmel, in den Bereich des Todes herabkam, und schließlich die Vorstellung, daß der unsterbliche Gott, also Gott nach allgemein antiker Vorstellung, vom Tode zum Leben erweckt wird, wo er doch von Natur aus unsterblich ist. Damit wäre der Widerspruch namhaft gemacht.

Die Auflösung des Widerspruchs erfolgt in zwei Schritten, erst in negativen Formulierungen, dann in positiven. Negativ: Nicht notwendig, nicht gezwungen, nicht unerwartet und unverhofft. Damit wird die positive Auslösung auf zwei Stichworte festgelegt: freiwillig und vorausschauend. Freiwillig hat als logische Voraussetzung, daß man das Geschick vorher weiß; denn anderenfalls erzwingen die Umstände den Ausgang, und die Zustimmung zu den Bedingungen des Ausgangs mag dann noch gegeben werden, innerlich, aber sie ändert nichts mehr, und eine Wahl gibt es nicht mehr, d. h.

die Freiwilligkeit bliebe unsichtbar. Deswegen fängt Gregor auch mit dem Vorauswissen an: Christus, der Gott, wußte im voraus um die Implikationen seines Vorhabens und all der Einzelheiten, die auf ihn zukommen würden. Und zwar heißt es: "Er hatte aufgrund der Augen seiner Gottheit ein Wissen" davon. Die Augen der Gottheit sind eine Metapher für Gottes Vorsehung und Vorauswissen. Aber die betonte Hinzufügung: "der Gottheit" hat auch noch einen anderen Grund; denn daß von Gott die Rede ist, war eigentlich klar durch den einleitenden Satz, jedoch sind Freiwilligkeit und Vorauswissen allein noch nicht Prädikate der Gottheit; man könnte nach diesen Prädikaten noch Christus für einen Menschen halten. Der eigentliche Grund, der schon hier indirekt angedeutet ist, liegt in der Unterscheidung zwischen Gottheit und etwas anderem, dem Menschlichen. Dem Menschen Jesus selbst ließ sich, wie die eunomianische Kontroverse zeigt, das Vorauswissen nicht zusprechen.

Anschließend gibt Gregor eine Aufzählung der Dinge, die vorausgewußt werden. Zuerst zwei Allgemeinheiten: die Verwirrung der Heiden und die Verbohrtheit Israels. Verwirrung der Heiden (ταραχὴ τῶν ἐθνῶν) ist anscheinend keine gängige Vorstellung der Überlieferung; es verwundert also nicht, wenn eine Überlieferungsgruppe in ἀρχὴν ändert. Aber die Verbohrtheit (Hartherzigkeit, Verstocktheit) Israels entspricht neutestamentlicher Redeweise (vgl. Mt 19,8 und Mk 16,14, auch Röm 9,18); gemeint sind die Juden zur Zeit Jesu.

Es folgen Einzelzüge der Passionsgeschichte, in deren Auswahl ich kein Prinzip erkennen kann. Pilatus ist zuerst genannt, wohl in Parallele zu der Erstnennung der Heiden; Kaiphas demgegenüber als Jude. Vielleicht ist "Verwirrung der Heiden" im Hinblick auf Pilatus gebildet; die rasende Volksmenge, auch eine "Verwirrung"; dann erst der zeitlich früher liegende Verrat des Judas, aus dem Kreis der eigenen Jünger, und als Gegensatz dazu Petrus mit seiner Verteidigungsbereitschaft (nur Joh 18,1o der Name Petrus). Die Wortwahl Gregors ist rhetorisch, nicht neutestament-

lich. Beachte auch, daß die Kreuzigung, d. h. der Tod Christi, des Gottes, übergangen ist! Die Auferstehung mit ihrem Sinn als Verwandlung steht als breiter Abschluß.

Mit einer Zusammenfassung schließt die Aufzählung, um nun vom Vorauswissen zur Freiwilligkeit überzugehen. Hier fällt ein entscheidendes Stichwort: οἰκονομία; es wird jedoch nicht dogmatisch hervorgehoben, sondern stilistisch eingepaßt als Parallele zu χάρις. Gregor setzt also bei seinen Hörern voraus, daß sie den Rahmen christlicher Verkündigung kennen und die Leidensgeschichte von sich aus richtig einordnen können, nämlich als eine göttliche Heilsveranstaltung. Aber Gregor vermeidet spezifisch neutestamentliche Ausdrucksweise.

Jedoch möchte Gregor die Freiwilligkeit mit ihren Implikationen noch deutlicher hervorheben. Es heißt also nicht nur: Christus hielt den Heilsplan nicht auf, setzte ihn nicht vom Programm ab, sondern er macht ihn sich als durchdachtes Vorhaben zu eigen. Ein Vergleich dient als Einleitung, ein Bild wird ausführlich entwickelt: der Hilflose im Sturzbach und der Mutige, die Gefahren nicht scheuende Helfer. Das Bild ist literarisch möglicherweise vorgeprägt. Aus Mitgefühl, Mitleid, begibt sich der Helfer im Vergleich in Gefahr; dagegen ist die Motivation der Tat Christi durch "menschenfreundlich" (φιλάνθρωπος) bezeichnet. Der Wechsel ist stilistisch geschickt, denn in "menschenfreundlich" ist ein bekanntes Gottesprädikat aus stoischer populärer Tradition, von Christen vor allem im Hinblick auf den Inkarnationszusammenhang von gebildeten Literaten eingeführt. ἄτιμα aus Jes 53,3; ὑβριστικά ist zusätzliche Parallelbildung. Die Absicht der Heilsveranstaltung Christi ist die Rettung des durch Betrug Verlorenen. ἐξ ἀπάτης verloren, das kommt aus der Apologetik ins dogmatische Vokabular Gregors, angeregt in der Apologetik von dem Betrug der Dämonen (vgl. Justin, Apol. I 5) bis zur Steigerung bei Athanasius (De inc. 6); biblische Stütze ist Gen 3,13, aber dann platonisch ausgebaut (vgl.

bei Gregor GNO 9,53,21).

Es folgt der zusammenfassende Schlußabschnitt. Nur zwei Fakten sind Gregor wichtig, und mit ihnen verdichtet er seine Ausführungen auf die entscheidenden Punkte. Er beginnt harmlos: Christus kam ins menschliche Leben herab - also das Verlassen der göttlichen Sphäre; und Christus tut das, weil er den Aufstieg vorher weiß. Der Abstieg geschieht also nicht ohne den gewissen Bezug auf den Aufstieg. Zu diesem allgemeinen Schema, gewöhnlich unter Verweis auf Phil 2,5-11 abgehandelt, wo paradigmatisch der Abstieg vom Aufstieg gekrönt ist - zu diesem allgemeinen Schema fügt Gregor das hinzu, worauf die Zuhörer, Christen wie vermeintlich anwesende Nicht-Christen, die ganze Zeit gewartet haben müssen: Christus nahm es auf sich, durch sein Menschliches zu sterben, und dem Sterben ist die Erweckung von den Toten entgegengesetzt. Christus starb also, dies war das anfangs angesprochene Skandalon; aber das Skandalon bestand ja darin, daß Christus, der Gott, der Unsterbliche, vom Tode auferstand, also damit implizit als vorher im Tode seiend vorausgesetzt wird. Gregor schiebt aber nun eine Unterscheidung ein, die er nicht unterstreicht, aber die das Paradox doch teilweise aufhebt: durch sein Menschliches starb Christus, es starb also nicht der Gott. Irgendeine theologische Vorsicht bewahrt Gregor davor, mehr als "durch sein Menschliches" zu sagen. Darüber wäre gesondert zu handeln. Später wird der Ausdruck: 'seine menschliche Natur' dogmatisch entscheidend. Zu beachten ist also, daß die Differenzierung: 'Christus starb durch sein Menschliches' von dem Gedankengang ablenkt, aber als solche kein Gewicht trägt, Gregor sich jedoch dadurch vor einem unlöslichen Dilemma bewahrt, nämlich zu sagen, daß Gott gestorben sein sollte. Bis auf Melitos Osterhomilie läßt sich die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch für den Tod und die Auferstehung Christi zurückführen (vgl. 53-58). Der Akzent von Gregors Gedankengang liegt woanders: auf der Freiwilligkeit. Und das faßt der Schlußsatz noch einmal zusammen: Freiwillig begibt sich Christus in den Gefahrenbereich, der auch den Tod einschließt, aber er wußte, was er

tat; er plante die Aktion, weil er das Ende voraussah.

2. Schlüssigkeit

Ist Gregors Gedankengang stichhaltig? Ich würde sagen, daß er in der vorliegenden Form das Problem, das er sich stellt, nicht löst. Gott, der Unsterbliche, steht von den Toten auf - das ist ein Paradox, weil der Unsterbliche nicht sterben kann, um aufzuerstehen. Gott, der Leidenslose, leidet und stirbt; das kann er als Gott nicht. Gregor versucht durch die Vorstellungen von freiwillig und vorauswissend die Paradoxie zu lösen. In einer Hinsicht gelingt es ihm, in anderer nicht. Es gelingt, insofern gesagt wird, daß Christus, der Gott, nicht notwendig leidet und daß Christus, der Gott, nicht gezwungen den Himmel verläßt. Die Freiheit, die Gott zu eigen ist - Gregor formuliert sogar, daß die Freiheit der Selbstbestimmung die Ebenbildlichkeit des Menschen ausmacht (de hom. opif. 16; vgl. Athanasius, De inc. 3) - wird also gewahrt; mehr noch, Gott unterliegt nicht dem Todesgeschick des menschlichen Lebens. Das Herabkommen und das Leiden sind freie Akte, was sie beim Menschen nicht sind, der weder freiwillig stirbt noch von sich aus zum Himmel aus der eigenen Sphäre aufsteigen kann; insofern ist und bleibt Christus Gott. Der Gedanke vom Vorauswissen ist logische Voraussetzung und Bindeglied zugleich; denn mit diesem Gedanken überbrückt Gregor den Aufenthalt in der nicht-göttlichen Sphäre und die Phase, die Christi Gottsein nicht zu entsprechen scheint. Christus kommt herab, und er weiß, daß er wieder heraufkommen wird.

Es gelingt nicht, insofern die Vorstellung vom leidenslosen Gott nicht für sich diskutiert wird. Bleibt man in den Bildern, so fragt man sich, wie die Nicht-Christen es auch offensichtlich getan haben, warum es Gott nicht möglich war, anders als durch Herabstieg und Leiden und Tod zu erlösen. Denn trotz der Freiwilligkeit und des vorausgewußten Endes ist eben doch vorausgesetzt, daß Christus zeitweilig, im Akt und bei der Durchführung der Erlösung, nicht Gott ist, insofern er nämlich litt und starb. Kann denn Gott, auch wenn er

es will, sich von sich selbst entfremden und zeitweilig nicht Gott, d. h. ein Mensch sein? Daß er es freiwillig tut, ist recht und gut; es bestätigt die Menschenliebe Gottes, ja offenbart sie erst, aber daß er es kann, das erörtert Gregor hier nicht. Gregor benutzt nicht Gottes Allmacht als Argument; vielmehr ist Freiwilligkeit das Mittel zwischen δυνατόν und φιλάνθρωπον (p. 247,2/3). Die Differenzierung: "Er starb durch sein Menschliches" ist eine Unterscheidung, die Gregor nicht zum Träger seines Argumentes macht.

II. Die apologetische Tradition vor Gregor

Der besprochene Abschnitt der Osterhomilie ist in einen apologetischen Rahmen gesetzt. Hier wird eine Frage der nicht-christlichen Polemik gegen das Christentum aufgenommen. Es ist zu beachten, daß die Frage an sich philosophisch ist, weil sie die philosophischen Gottesprädikate voraussetzt; der populären Religiosität hätte der Hinweis auf die göttliche Menschenliebe genügt. Wenn das richtig von mir beobachtet ist, so ergibt sich, daß Gregor seine Frage aus philosophischem Kontext nimmt, seine Antwort aber auf die volkstümliche Religiosität ausrichtet. Aber jetzt dies: wie lautet die christliche Antwort in der Tradition, die Gregor vorausliegt? Ich beschränke mich auf drei Hinweise.

1. Origenes (C. Cels. IV 14-19).

Der Christen-Bestreiter Celsus fragte recht pointiert: wie kann man sich einen Gott vorstellen, der seine unsterbliche Natur in eine sterbliche verwandelt (Origenes, C. Cels. IV 14)? Man kann sich nicht vorstellen, sagt Celsus, daß Gott eine solche Veränderung zukommt. Des Origenes Antwort ist im Hinblick auf die gestellte Frage nicht dumm. Celsus fing so an: Gott ist gut. Steigt Gott zu den Menschen herab, so verändert er sich; Veränderung ist Verwandlung ins Gegenteil, also von gut in schlecht. Und verändern muß sich Gott, denn der menschliche Bereich, die menschliche

Natur, ist veränderlich und sterblich; Gott ist ja per definitionem nicht nur unveränderlich, sondern auch unsterblich. Origenes (cap. 15) geht auf zwei Dinge ein: einerseits auf die Veränderung von gut in sein Gegenteil schlecht und andererseits auf Gottes Verhältnis zum Sterblichen während seines Erdenaufenthaltes. Die erste Frage ist schnell beantwortet; man braucht nur zurückzufragen, warum Gott zu den Menschen herabkommt. Der Grund ist Gottes Menschenliebe, also etwas Gutes. Damit fällt der Vorwurf, Gott erleide eine Veränderung von gut in schlecht, wenn er sich entschließt, zu den Menschen herabzukommen. "In seinem Wesen bleibt Gott unwandelbar, aber in seiner Vorsehung und Heilsplanung steigt er herab" (IV 14).

Der zweite Vorwurf ist nicht so leicht zu parieren: Gott kommt in die menschliche Natur und wird damit sterblich. Darauf antwortet Origenes weniger überzeugend. Zunächst zieht er ein geflügeltes Wort über Ärzte heran (Hippokrates, flat. 1): der Arzt sieht und berührt viel Schreckliches und kann die Möglichkeit, sich anzustecken, nicht ausschließen. Direkt übertragen würde das bedeuten, daß Gott aus seinem Gutsein heraus es nicht verhindern kann, auch sterblich und damit nicht mehr Gott zu sein. Das schränkt Origenes aber wohlweislich in zweifacher Hinsicht ein:
Erstens sagt er, daß der Logos seinem göttlichen Wesen gleichbleibt "und nichts von dem erleidet, was Körper und Seele erleiden" (p. 285, 17/8), obwohl der unsterbliche Logos einen sterblichen Körper und eine menschliche Seele annimmt. Damit nimmt Origenes eine Trennung vor, die er aber nicht weiter erläutert. Immerhin behauptet er damit, daß der gekreuzigte Christus nicht der unsterbliche Logos sei, wie es Celsus aus der christlichen Verkündigung herausgehört hatte. Zweitens sagt Origenes, das Ziel des Logos sei nicht, sich in Sterbliches zu verwandeln, sondern sich zu verkleinern, damit der an sich herrliche Logos wenigstens verkleinert gesehen werden könnte; auf die verkleinerte Anpassung an menschliches Fassungsvermögen bezieht Origenes das "Schmähliche" aus Jes 53,3. Die Sache mit dem in der Sterblichkeit implizierten Tod

läßt Origenes also unter den Tisch fallen.

Daß Gregor die apologetische Antwort des Origenes vorgelegen habe, als er die Osterhomilie schrieb, wird man nicht behaupten können, d. h. nachweisen können, aber er erinnert sich entfernt an die Richtung der Antwort, nämlich auf den Beweis mit der Menschenliebe zuzusteuern. Das Bild vom Arzt nimmt Gregor an anderer Stelle in veränderter Form auf.

2. Eusebius von Caesarea (Laus Constantini cap. 14)

Auch Eusebius stellt das Erlösungswerk unter apologetischem Gesichtspunkt dar, d. h. er ist sich der nicht-christlichen Frage nach der Verbindung von unsterblichem Gott mit sterblicher menschlicher Natur bewußt. Deswegen spricht Eusebius von einem Werkzeug oder Hilfsmittel (ὄργανον), dessen sich der Logos Gottes bediene, um zu den Menschen herabzukommen. Aber der Logos kommt nicht nur herab, der Logos erscheint in menschlicher Gestalt. Um das bewirken zu können, bedarf der Logos eines Mediums, eines körperlichen Werkzeuges; denn in der Gestalt eines menschlichen Körpers muß der Logos erscheinen, da der Trug der Dämonen die Menschen so weit erniedrigt hat, daß sie Gott nur noch "unten" auf Erden und in menschlicher Gestalt suchen. Der Logos selbst verwandelt sich nicht in einen Menschen. "Der Logos wurde nicht geringer als er selbst und änderte sich nicht in seiner ihm eigentümlichen Gottheit" (p. 243,8/9). Um das zu veranschaulichen - beweisen kann man nicht sagen - benutzt Eusebius zwei Beispiele: Die Sonnenstrahlen gingen über vieles Unreine, blieben aber selbst rein, und das geflügelte Wort über die Leier, die der Logos schlage (vgl. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, S. 18o A. 2; auch Plutarch, def. or. 436 f). Kurz, Eusebius erkennt den Vorwurf einer Veränderung Gottes nicht an, weil er die menschliche, sterbliche Gestalt vom Logos trennt, obwohl er den Logos im Werkzeug anwesend sein läßt.

3. Athanasius (De incarnatione)

Von Eusebius ausgehend begeht Athanasius eine neue Bahn. Er behält den Gedanken eines Offenbarungsmediums bei, läßt aber den Logos ganz darin anwesend sein, anwesend in seinem Gottsein. Die Einwände der Griechen teilt er in zwei: einmal sei der Logos nicht in einem einzelnen menschlichen Körper ganz anwesend denkbar; darauf die Erwiderung durch den Schluß, daß, wie zugegeben im Kosmos als ganzen, auch in einem einzelnen menschlichen Körper der Logos als anwesend gedacht werden könne. Und dann zum anderen: warum nicht anders und durch ein gottwürdigeres Werkzeug; darauf die Antwort aus dem Zustand des Menschen, der gerettet werden soll. Athanasius konstruiert also die Antwort aus der Vorstellung heraus, was Gott angemessen ist; dieser Ansatz zwingt ihn, die ganze Christologie darzulegen; denn der Ansatz der Antwort ist soteriologisch. Ich weise noch darauf hin, daß Gregor sich die Antwort des Athanasius nicht aneignen konnte, weil Athanasius grundsätzlich fragte, was mußte Gott tun, da er doch gut und gerecht ist. Das Argument einer logischen Notwendigkeit paßt nicht zu Gregors Vorstellung von der Freiheit, das konnte er also in dieser Form nicht aufgreifen.

4. Marginalie zur arianischen Kontroverse

Es sei nur am Rande vermerkt, daß neben der apologetischen Tradition sich auch ein innerchristliches Gespräch über das gleiche Thema entwickelte. Die Arianer argumentierten mit der Leidensfähigkeit Christi für ihre Trennung zwischen Gott und Christus. Die Antwort darauf war eine sich verschärfende Trennung zwischen göttlichem Logos und dem von ihm angenommenen Leib oder Menschen. So Athanasius schon selbst, wenn er das Leiden dem Leib zuschreibt, ohne aber wie Eusebius auf die Unberührtheit des Logos vom Leiden gesondert hinzuweisen.

III. Der übrige Gregor

1. Contra Eunomium III 3+4

Innerhalb der christlichen Tradition spricht auch Gregor von der οἰκονομία im Unterschied von der θεολογία, darin Basilius (und Athanasius) folgend. Die Leidensfähigkeit wird dem in der Inkarnation angenommenen Menschen zugeschrieben, nicht dem göttlichen Logos selbst; vielmehr müssen die Eigentümlichkeiten beider, jetzt als Naturen bezeichnet, für sich gedacht werden (vgl. C. Eun. III 3+4; bes. 3,63-69 und 4,1-17). Dabei hatte Eunomius noch das Argument für sich, daß der als Mensch Erschienene auch nicht in seinem Leiden einfach als menschliche Natur für sich betrachtet werden dürfe, sondern mehr als ein gewöhnlicher Mensch war (vgl. III 3,2o-25).

Die daraus resultierende Unterscheidung zwischen dem höchsten Gott und dem eingeborenen Christus als einem zweiten, untergeordneten überirdischen Wesen kann aber Gregor in der Tradition des Athanasius und Apollinaris und Basilius nicht annehmen. Deswegen greift er wieder auf sein apologetisches Repertoire zurück - jetzt hat er Origenes dazu offensichtlich gelesen! - und zeigt, daß, was auch immer im Inkarnierten anders sei, doch die Gottesprädikate der φιλανθρωπία wie der Freiheit beim Sohn und beim Vater identisch sind (vgl. C. Eun. III 4,23-35, bes. 35). Aber das ist nun auch wieder eine Halbierung des Argumentes auf zwei Aspekte, die sich für sich handhaben lassen, jedoch nicht als Einheit zu vertreten sind.

2. Oratio catechetica

Einen neuen apologetischen Versuch Gregors über das Problem der Inkarnation Christi, der als Gott erschien, bietet die Oratio catechetica (cap. 9 ff). Jetzt scheint Gregor die Argumente des Origenes genau zu kennen, und er baut sie in seine breit angelegte

Behandlung der Inkarnation ein (vgl. cap. 15).

Gregor arbeitet in zwei Zügen: zuerst widerlegt er die in den Vorwürfen enthaltenen Implikationen, dann geht er die Sache noch einmal positiv von der Gottesvorstellung her durch; er folgt also erst dem Schema des Origenes, dann dem des Athanasius. Ich nehme ein Beispiel aus beiden Zügen, das unseren Ausgangstext beleuchten kann.

Zuerst in cap. 16. Der Einwand lautet in Gregors Formulierung: "Die lebendige Bewegung unseres Körpers ist ein Leiden (αὐτὴ ἡ τροπὴ τοῦ ἡμετέρου σώματος πάθος ἐστίν" 49 B). Da Gott leidenslos ist, kann er sich nicht mit einem menschlichen Körper verbinden. Gregor fragt zurück, was eigentlich πάθος heiße und schränkt den im Vorwurf enthaltenen Sinn einer Veränderung auf die Wendung zum Schlechten ein. Damit bleibt alle Veränderung, die zum Guten hin geschieht, von πάθος frei; auch das Leben selbst bleibt von πάθος frei, so daß Gott in der Inkarnation, ja selbst im Tod und in der Auferstehung kein πάθος erleidet. Als Beispiel taucht der Arzt auf, aber nicht das von Origenes benutzte Bild, das Gregor auch in der Osterhomilie vermied, dessen Sinn er aber ganz nah kam ("Möglichkeit des Ertrinkens"). Gregor sagt: Wir sagen nicht, daß der Arzt in πάθος gerät, wenn er einen in πάθος Geratenen heilt; selbst wenn er mit der Krankheit zu tun hat, bleibt der Heilende unberührt von πάθος" (49 D). Es ist keine Rede mehr davon, daß sich der Arzt die Krankheit zuziehen könnte; vielmehr befreit er von ihr, erleidet also selbst das πάθος nicht.

Zum zweiten in cap. 19 ff: Gregor nimmt sich die religiösen Gottesvorstellungen vor und prüft, ob eine dieser Gottesvorstellungen durch das Geschehen der Inkarnation und das Geschick des Inkarnierten verletzt wird. Es sind die Gottesvorstellungen mächtig, gerecht, gut und weise (56 D). Dafür stellt Gregor folgenden Rahmen auf: "Suche mir in dem Geschehen, als sich

Christus freiwillig in die Verhältnisse des Menschen, der sich in Lust dem Feind des Lebens versklavte, begab, alles der Gottesvorstellung Angemessene, das Gute, Weise, Gerechte, Machtvolle, Unvergängliche ..." (6o C).

3. Schlußfrage

Wie auch in der Osterhomilie besteht Gregors Apologie in der positiven Abwehr. Es fällt auf, daß Gregor in der apologetischen Haltung sich nicht auf die Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem in Christus zurückzieht, eine Unterscheidung von zwei Naturen in Christus, die er als Argument gegen Eunomius (s. o. III 1) wie Apollinaris von Laodicea (vgl. C. Apoll., GNO 3,1,136,18-22; 137,3o-138,9) gebraucht und die die Osterhomilie zumindest erwähnte. Warum? Warum, wenn doch diese Unterscheidung u. a. durch Gregor die Bedeutung einer dogmatischen Selbstbestimmung der christlichen Tradition gewann?

STUART G. HALL

The Interpretation of the Old Testament in the Opening Section of Gregory of Nyssa, *De Tridui Spatio*
(De Tridui Spatio 273,5-277,9)

1. The lectionary basis

Gregory appears to be speaking at the Easter Vigil, in the presence of the newly baptized, and after a series of readings customary for the occasion. We take these points in order.

1.1 Gregory refers repeatedly to "this present grace" (273,1o; 275,19 etc.), and uses expressions such as "the present festival-season (hieromenia)" (274,2). It is a nocturnal vigil, where the obvious spectacle is the multitude of lamps or candles merging into a single day-like light (273,1o-12). Reference is made to the lamps of the Easter vigil elsewhere by Gregory (*In sanctum et salutare pascha*, *GNO* IX 3o9,8-12; 21-4) and Hesychius of Jerusalem, *On the holy pascha* 1,1 (*SC* 187, 62,9-1o).

1.2 That it is Easter vigil is confirmed not only by the content of the homily as a whole, but by the early reference to the neophytes, the stars "just risen upon us from the Spirit" (τὰ ἐκ τοῦ πνεύματος ἡμῖν ἀρτίως ἐπανατείλαντα 274,5). These cannot still be catechumens. A date somewhat later in Easter week for a nightly synaxis is not impossible, but is unlikely.

1.3 This 'Sitz-im-Leben' is confirmed by the character of the Old Testament passages to which Gregory refers and the manner in which he introduces them. Three of the passages referred to in 274-7 are customary readings for the paschal vigil[1]: Genesis 1-2 is attested for Jerusalem, Constantinople and the

West; Gen. 22,1-18 for Jerusalem, Constantinople, Nestorian Syria and the West (certainly Luxeuil, probably Gelasianum); Jonah for Jerusalem, Constantinople, Nestorian Syria and in the West Luxeuil. Two more, Is. 53,7-8 and Jer. 11,19 are cited as basic paschal prophecies among four in Melito Peri pascha 64-5. The manner of Gregory's introduction in several cases suggests that he is speaking from a reading that has recently taken place in the assembly: "You seek the blessing of Abraham?" (274,2 f - surely to be punctuated as a question); "You marvel at sublime Moses ...?" (274,1o f, probably also a question); "The story also of the related blessing is full (of meaning)" (274,21-275,1); "You have also Isaiah contributing to the present grace" (275,18 f). Perhaps even more compelling is the (almost apologetic) argument of 273,1o-274,2, in which the one light given by a multitude of lamps is compared with the "whole blessing of Christ, shining of itself like a torch," which "produces for us this great light which is blended from many and varied rays of Scripture". So the congregation has one physical light from many lamps, and one spiritual light from many scriptures.

1.4 We cannot be certain about either the precise number of readings, or their length and content. But some observations may be made.

1.4.1 Gregory's opening is schematic, giving a four-fold character to the Old Testament: blessing of the patriarchs, spiritual legislation, historical 'aenigmata' which are types of the truth, and prophecy (273,1-5). It corresponds to the general lay-out of the Old Testament as a whole. (Melito made a similar distinction, but had only the categories of model (typos) and prophecy.) This schema clearly governs Gregory's arrangement of material in 274,2-277,9, where the sequence is: Blessing of Abraham (274,2-1o); Moses (274,1o-21 - not a very good example of legislation); history with typological meaning (274,21-275,14); the next passage is either a further historical example, or part of the same argument (275,14-18); finally, various prophecies (275,18-277,9), the last of which would have more appropriately been classed as history,

but is specifically called prophecy because of its place in the Old Testament and in Gregory's scheme.

1.4.2 The first passage interpreted is probably Gen. 22,17 f and not as Gebhardt indicates Gen. 26,4. Both passages promise children like the stars of heaven for multitude. But Gen. 26,4 is not included in the paschal lectionaries, whereas Gen. 22 is well-nigh universal, and is clearly in Gregory's mind. We can easily explain why the same passage is treated twice. It probably contains the only example in the passages read of a patriarchal blessing with which to illustrate his first point in the four-fold scheme, and it provides the best illustration of his third point, history as type. Last but not least, a favourable reference to the neophytes was required early in the speech. It was quite customary to speak of them in terms of spiritual stars, as in John Chrysostom, Ad illuminandos hom. 3. Ad neophytos, 1 (CPG 4467; SC 5Obis, 151 f) and Ad illuminandos hom. 4,3,6-12 (CPG 4468; SC 5Obis, 184) where the neophytes are "spiritual stars"; Hesychius of Jerusalem also takes his lead for a paschal address from the stars of heaven, but not with reference to neophytes (In s. pascha hom. 1,1,1-9; SC 187, 62).

1.4.3 It is safe to assume that Gregory had heard read Gen. 1,1-2,3, since he refers to the creation narrative and to Gen. 2,3. How long it was we cannot tell. The Jerusalem reading extended to 3,24. It was probably followed by Gen. 22,1-18. I reserve judgement on Exod. 17,8-13 alluded to in 275,14-18. He seems to have had readings incorporating Is. 7,14; 9,6; 53,7 (275,18-276,19). It is possible that the two earlier passages are introduced in the sermon merely to lead up to the paschal passage: "This child, this son, was led like a sheep to slaughter" (276,17 f); but I shall propose reasons for counting them in the paschal lections. The learned note based on Isaiah 66,7 (276,9-12) is purely an argumentative point, and need not reflect a reading. In view of the compresence of Isaiah 53,7 and Jer. 11,19 in Melito's paschal testimonies, I would assume the latter had been read, and no doubt need exist about Jonah.

1.4.4 There are notable absentees from the lections. Most obvious are Exodus 12, familiar in Jerusalem, Constantinople and Luxeuil, and the basis of Melito's and Ps-Hippolytus' paschal discourses, but absent from the Roman series (Gelasianum and Gregorianum); some part of Exod. 13-15, familiar in Jerusalem, Constantinople, and the West, and the foundation of the "transitus" interpretation of pascha favoured by Philo and by Origen in his paschal address; Isaiah 5,1o-24 (West) and 6o,1-13 (Jerusalem, Constantinople); Ezekiel 37,1-14 and Daniel 3, both nearly universal. The flood story from Gen. 7-8 (West) is also missing.

1.4.5 We cannot assume that Gregory mentioned all the lessons that had been read. Nor can we be certain that there was a fixed tradition which the bishop or presbyters could not vary. But for the present paper we shall proceed on the assumption that Gregory had a series of customary texts, and felt obliged to mention them, even if they did not contribute a great deal to the course of his argument.

2. The interpretation of the readings

Gregory appears therefore to be going through Old Testament examples already read out to the people, and indicating how each relates to the present ceremony: "it is possible to get from each of the divinely inspired examples what is appropriate to the present festal season" (274,1-2).

2.1 The first example needs little further discussion (274,2-1o). It refers to the end of the second reading, Gen. 22,17 f, and is placed here both to accord with the priority of the Patriarchs in the four-fold scheme of 273,5-1o, and also to give priority to the newly baptized, recently introduced in their baptismal robes. The interpretation is introduced by an artificial question, "Do you see the stars of heaven?" (274,4); but it contains nothing original, inasmuch as Paul himself had taken the spiritually baptized to be the children of Abraham, because in Christ they are his one and only "seed" (Gal. 3,6-29;

Rom. 4,13-22). In addition to the parallels in Chrysostom already noted (1.4.2) one might observe the regular use of blue sky and stars to adorn the ceilings of baptisteries, from Dura Europos onwards. This may not be exclusively based on the promise to Abraham, but could be connected more widely with notions of the creation (a paschal and thus baptismal theme) and even pre-christian motifs of astral birth and rebirth.

2.2 In 274,1o-21 Gregory interprets the "rest" of God and blessing of the Sabbath in Gen. 2,1-3 as a type of the resting of the Lord in the flesh from all his works for the Saturday of Holy Week. If we assume that this was part - perhaps the conclusion - of a reading beginning at Gen. 1,1, it might seem odd that he fixed on this element. It is not an obvious paschal or pre-paschal interpretation. Amphilochius of Iconium, for instance, to whom we owe the earliest sermon for Holy Saturday (PG 39,89-94) has no such notion; rather he celebrates the harrowing of hell and the enlightenment of the dead (89 A-C). Gregory is perhaps influenced by his desire to give an example of "spiritual legislation" (274,6), and finds in the allusion to the Sabbath law an appropriate example in the Moses text. One must note, however, that in the process Gregory ignores the primary ground for reading Genesis 1-2 at the paschal vigil. The Pascha was the feast of creation and re-creation. It was so, as early as the Jewish belief that creation started in Nisan and Melito's exposition in Christian terms (see e.g. Ps-Hippolytus In sanctum pascha 17 (Nautin SC 27,145-149); Melito Peri Pascha 46-48). Later, he does expand on these themes, with allusion to Gen. 1 (277,15-278,11) and the stages of creation recur in the time-speculation of 285,7-286,12. But Gregory at this point engages only superficially with the text of Genesis as it has been read, and uses only that part which fits his four-fold scheme of biblical classification. It also happens to be a part able to produce a christological interpretation, which (as we shall see) he prefers to do.

The actual interpretation of Gen. 2,1-3 as referring to the interment of Christ is probably Origen's.

It occurs at the very end of Ambrose's Hexaemeron (Hex. 6,76; PL 14,274; so also Augustine De Gen. ad lit. 4,11; PL 34,304). Unfortunately the relevant passages of Origen's Genesis Commentary are lost, and the vital pages have fallen out of the Toura papyrus of Didymus (Didyme l'aveugle sur la Genèse i, ed. P. Nautin, Paris, 1976 (SC 233) p. 188); Chrysostom does not comment. Earlier writers (Ep. Barn. 15; Justin Dialogue 27 etc.) have other interpretations of God's Sabbath rest and the Sabbath law. The most notable parallel passage deserves separate comment. In Homélies pascales iii (SC 48, Paris, 1957), Fernand Floëri and Pierre Nautin published a fine edition of Ps-Chrysostom In sanctum pascha 7 (CPG 4612), which includes the passage: "The equinox is observed in the passion because of the recapitulation of the first time, and the Friday similarly, since the first man was formed on that day and he had also to be restored on the same day as that in which he was formed and fell. But the scripture has taken the Sabbath for rest, when it says, 'And God rested from all his works on the seventh day and sanctified it.' So also, then, the Lord having once accomplished the recapitulation by suffering on the Friday, and having completed his works of restoration on behalf of fallen man, rests on the seventh day and stays in the heart of the earth, having finally bestowed on those in Hades the liberty which comes from the passion. And that the Lord rests now from all his works (can be proved as follows): Since the fall of man manifested itself as a result of transgression, there remained again a work for God which he still had to correct and restore; and when he had done this in the passion and got back again the lost man whom he saved, on the day of the paschal Sabbath he 'rested from all his works', no further work being left to do for the achievement of our salvation" (In s. pasch. 35, Floëri 145,6-147,4). This clearly deserves to be added to the impressive list of parallels between Ps-Chrysostom and Gregory so admirably set out by the editors (SC 48,84-97).[2] But Gregory is perhaps more christologically directed, Ps-Chrysostom more exegetically and soteriologically. One notes two verbal points:

Ps-Chrysostom uses the expression "in the heart of the earth", which later becomes a key point of Gregory's argument; and Gregory uses the characteristic expression μονογενὴς θεός, the absence of which from Ps-Chrysostom helped to move Nautin from his earlier view that Gregory was its author.

2.3 In expounding the story of Gen. 22,1-18 (274,21-275,14) Gregory rightly emphasizes the exegetical richness of the passage. It was widely commented upon in Jewish and Christian tradition.[3] Gregory is in tune with Jewish and most early Christian tradition in concentrating on Isaac and the ram, with only passing reference to Abraham. Whereas for Hebrews 11,17 ff and probably Paul (Rom. 8,32; cf. 4,16-22) the Akedah is a model of the Father's sacrifice of his only Son, Gregory gives this the barest mention (275,1-2), which serves merely to identify Isaac as the "only Son".

Gregory sees Christ, "all the mystery of true religion", in Isaac and the ram, but with his interpretation affected by current christological concerns. The only son carrying the wood and the lamb hung in the tree are respectively the creator who bears our sins ("woods" 275,8) and the crucified; the lamb expresses the death, the surviving only-begotten expresses the undivided life of the Son of God. In this last point especially Gregory is anticipating his own argument of 293,19-294,3; but he never makes the connection. This confirms the view that he comments on a lesson for conventional reasons, and was not deeply engaged with the passages he is here expounding. The source of Gregory's thought is the Origenist tradition. Origen, commenting on the ram, writes: "We said above, I think, that Isaac bore the form of Christ, but here the ram also seems no less to bear the form of Christ. But how each fits Christ, both Isaac who was not slain and the ram which was, is worth learning. Christ is Word of God, but 'The Word became flesh'. So one (element) in Christ is from above, the other is taken up from human nature and the virgin's womb. Christ therefore suffers, but in the flesh; and he endured death, but it was the flesh, of which this ram

is the type, just as John said, 'Behold the lamb of God, behold him that takes away the sin of the world'. But the Word, which is Christ according to Spirit, remained in incorruption, and his image is Isaac. So he is himself (or, the same one is) both sacrifice and priest according to Spirit. For the one who offers sacrifice to God according to the flesh is himself offered on the altar of the cross" (Origen *hom. 8 in Gen.* 9, *PG* 12,2o8 D-2o9 A; from Rufinus' Latin). One can find various other interpretations, as Gregory perhaps implies. A notable example is the idea common to Melito (*Fragment* 1o) and Chrysostom (*hom. 47 in Gen.* 3, *PG* 54,432) that the ram offered in place of Isaac corresponds to Christ offered for the world; neither has the Origenist distinction of natures. But others have examined the exegetical tradition in great detail, and I have nothing to add.

2.4 The defeat of Amalek through Moses' intercession (275,14-18; see Exod. 17,8-13) is an unusual element in Gregory's paschal lectionary. It is used, on the basis that Moses' arms are stretched out to make the form of the cross, as early as *Ep. Barn.* 12,2-3. Justin's wording has similarities to Gregory's: τοῦ σχήματος τούτου τοῦ τὸν σταυρὸν μιμουμένου, *Dial.* 9o,4; διὰ τοῦ τύπου τῆς ἐκτάσεως τῶν χειρῶν τοῦ Μωσέως, *Dial.* 91,3; 131,4; cf. 49,8.) There is a difficulty in interpreting Gregory's main clause: "you can see the figure (τύπος) in the reality and Amalek overcome by the Cross". The distinction type/reality would most naturally indicate Moses/Cross of Christ, and that appears to be what Gregory means: "Look at the cross of Christ, and you find Moses defeating Amalek." He does not say as one might expect: "Look at the defeat of Amalek (type), and you discern spiritually the cross of Christ (reality)." This perhaps indicates his defensive or apologetic purpose. He speaks to Christians for whom the festival celebrates Christ and the traditional lesson is obscure, and tries to show how they should approach it (cf. 277,1o-15). Once again, Gregory makes no attempt to link what is read to the substance of his argument in the homily, though he discusses the cross fully in 298,19-3o3,12. This all

confirms that he is referring to a conventional reading which he did not choose. So does the fact that it is a crucifixion type rather than a burial or resurrection type; it is probably a tradition from the period before pascha was separated from the passion observance of a historicized Holy Week.

2.5 We are next confronted with a series of prophetic texts from Isaiah (275,18-276,19), where there is some doubt as to their lectionary status. I see no reason to doubt that the last reference, that to Is. 53,7 (276,18 f), is to a passage that has been read. What precedes builds up to it: "this child, this son, was led ...". It is similarly associated with Jer. 11,19 (276,19-277,3) in Melito's paschal homily (*Peri pascha* 63-64), and it is an obvious paschal text of the crucifixion. It does not occur in any of the lectionaries; but they are exceedingly variable in their Isaiah readings, and their silence is not decisive. Gregory offers no interpretation, beyond identifying the silent lamb-like sufferer as the child and son of the earlier prophecy (276,17-18). Both Is. 7,14 and 9,6 could easily have formed part of a paschal series. At an earlier period, the Pascha was the festival of all the events associated with salvation in Christ. Melito gives prominence to the birth of Christ at various points in his paschal homily (*Peri pascha* 66; 71 etc.). More significantly, the two texts appear together in slightly fuller form at the end of a series of testimonia in Ps-Hippolytus, *In sanctum pascha* 46,2 (*SC* 27,171,4-17). There the series is designed to justify the "four chief names of deity by which the divine spirit is believed in, lordship and godhead, sonship and eternal kingdom" (46,1; *SC* 27,167,16-18). The last two are added as specific testimonies to show that Christ did not visit the earth as a phantom or ghost, but with a birth as a little child. The general context of that series is the strong assertion of the deity of Christ's spirit in the preceding chapter, which culminates in the citation of Isaiah 53,8; but it would be farfetched to bring that into the connection with Gregory. All one can say is that Is. 7,14 and 9,6 appear together in a paschal

catena in a homily probably older than Gregory (for the date, *CPG* 4611 and references there to Nautin, Richard, Cantalamessa). Neither text is here developed or explained by Gregory. The questions they raise are mostly textual. There is only one spark of special interest, but it arises from the flight of rhetoric in 276,1, where Gregory introduces Is. 7,14 with a reference to "painless labour" (τὴν ἀνώδυνον ὠδῖνα) which Is. 7,14 does nothing to support. He finds it necessary to support this statement with an argument from the probability of the case (276,5.9) and a further text of Isaiah (66,7; see 276,9-12). The argument from probability, that in the absence of sexual pleasure Mary should be spared the pain of childbirth, is of dubious merit; the basic premiss, that every pleasure has its associated pain (276,5 f) is platonic (see *Phaedo* 6o B-C.).[4] The argument from Scripture brings in a text which can scarcely have stood in the set of readings. Its context is obscure in the Greek Bible, and it is plainly a proof-text for Gregory's idiosyncratic theologumenon rather than for the paschal mystery in general. I therefore conclude, without great certainty, that Gregory refers to a series of Isaiah readings traditional for the eve of Easter, which had as their key verses 7,14; 9,6; 53,7.

2.6 Jer. 11,19 (see 276,19-277,3) occurs as a proof-text alongside Is. 53,7 not only in Melito but in Justin *Dial*. 72,2 and Cyprian *Test. Lib*. 2,15. Tertullian uses the text in *Adv. Jud*. 1o,12; *Adv. Marc*. 3,19,3 and 4,4o,3. Where the text is interpreted, the lamb is associated with Christ, the wood with his cross, and the bread with Christ's body. Gregory plainly takes a traditional interpretation for granted. The "enemies of the wood and of the bread" (277,2-3) are those who hate the Cross and Christ, i.e. presumably the Jews.

2.7 Decisively "From prophecy" comes the last text, which probably consisted of Jonah 1-2, if not the entire book (277,3-9). There is nothing remarkable in its occurrence among the paschal readings, nor (since Matt. 12,4o) in its application to the resting of Jesus in the tomb. It provides Gregory with the time-problem he has to cope with so ingeniously later (286,13-29o,17).

The only remarkable thing about this preliminary treatment is the emphasis upon Jonah's impassibility in his descent and ascent (277,6), which prefigures the stay of the impassible Lord in Hades. This fits with the explanation of the working of the incarnate Godhead in 291,11-294,4. We have moved a long way from St. Matthew and his "Q" source.

3. Gregory's Bible-text

In most cases Gregory is not quoting the text but referring to it or paraphrasing. Where he does quote there are a few points of interest.

3.1 At 276,2-4 he quotes Is. 7,14 (or Matt. 1,21-3) with λήψεται where the New Testament and the majority of Old Testament mss (A,Q etc.) have ἕξει. Gregory agrees with the Origenic and Lucianic recensions and the recension attested by the "Great catena on the XVI prophets" (see Ziegler 92-5; in *Isaias*, ed. Josef Ziegler, Göttingen, 1939 (*Septuaginta* xiv)). Ziegler does not cite Gregory for the reading. Gregory's καλέσουσιν is one of many LXX variants, of which the best attested is καλέσεις. Matthew's mss have καλέσουσιν, except for D and a few others which read καλέσεις. μεθερμηνευόμενον in some Gregory mss is a further assimilation to Matthew. Ps-Hippolytus, *In sanctum pascha* 46,2, agrees with both Gregory's variants.

3.2 At 276,1o-12 there are two citations of Is. 66,7. The former agrees with the unanimous mss tradition of the LXX. But it is worth noting, perhaps, that καὶ ἔτεκεν are marked with an obelus in Q (Marchalianus) and Sy^{h}, being a doublet translation with ἐξέφυγεν of w·his-lîṭā. Justin *Dialogue* 85,8 has simply ἐξέτεκεν. Of more interest is the citation from Symmachus. According to Ziegler's apparatus, Q cites Symmachus thus: πρὶν ἢ ὠδινῆσαι ἔτεκε καὶ πρὶν ἐλθεῖν ὠδῖνα αὐτῆς διέσωσεν ἄρσεν. So Gregory gets his first quotation from the *second* part of the verse in the LXX form, and his second quotation from the *first* part of the verse in its Symmachus form! He omits ἤ. One suspects that he

was citing at second hand, or had a text with useful Christological variants in the margin, copied by someone from the Hexapla.

3.3 At 276,13-17 Gregory quotes Is. 9,6. His mss show numerous variants, but apart from one major one, they are not worth further discussion. As far as ἄγγελος at the end of line 15, Gebhardt's text agrees with the text of Ziegler, and there are no agreements between the omissions noted for Gregory and the variants noted by Ziegler. The important question arises with lines 16-17. If Gregory wrote what is printed, he is following the Hexaplaric supplement to the old Greek Isaiah, a supplement attested by ℵ^{c}AVLC Sy^{p} Eus Ath Chr al., but clearly marked with an asterisk in the Lucianic recension. The great majority of mss, like Ziegler's text, break off at ἄγγελος. This raises a question about Gebhardt's apparatus criticus. He says that several mss of Gregory instead of lines 16-17 have καὶ τὰ ἑξῆς, in agreement with most LXX mss. This is false. The LXX mss have nothing at all, simply omitting the lines. I wonder whether this may be true of some of the Gregory texts, too? (I note that one of the three mss of Ps-Hippolytus *In sanctum pascha* 46 also reads καὶ τὰ ἑξῆς; but the others have the longer text. There are some other complications with the Ps-Hippolytus text, too, reflecting the influence of those various non-LXX supplements used by Christian writers from Irenaeus *haer.* 4,33,11 and Clement of Alexandria *paed.* I,24 onwards.)

4. Some Conclusions

Gregory is commenting on Old Testament lessons for the Easter vigil, some or all of which are traditional and not of his choosing. He is concerned chiefly to show that these lessons are all relevant to the paschal mystery, to Christ and his saving work, but does not link his exegesis significantly with the arguments which form the core of his homily. He selects points from each reading in accordance with

a fourfold scheme classifying the Old Testament material which he sets out in the opening words. The traditions of Christian exegesis which he uses are in some cases very ancient, but in at least one (more christological) case distinctively Origenist. In each of the three actual citations there is some affinity to Hexaplaric text-forms. But perhaps the most significant indication of Gregory's position and method appears from his summary in 277,1o-278,1. Here he makes it clear that the Old Testament is to be viewed with eyes already determined to find there the central mystery of salvation in Christ. He misapplies Jesus' words from Matt. 22,4o so that it is no longer the two great commandments of the law, that all the law and prophets depend upon but the Easter joy. Whereas Paul wrote (2 Tim. 3,16) that "all inspired scripture is useful for teaching, for rebuke, for correction, for education in righteousness", in Gregory it is all "summed up in this grace". And even Paul's assertion that "death reigned from Adam to Moses" (Rom. 5,14) is patently misinterpreted as making the same assertion; in this case, exposition of Paul rapidly degenerates into rhetoric about the new birth. However praiseworthy may be Gregory's determination to take the paschal mystery as his key to the whole Christian exegesis of scripture, it took a form which forbade the texts to speak for themselves, and ultimately deprived them of their power to give independent testimony to the truth he held dear.

NOTES

[1] Information on readings for the Easter Vigil is based on the following sources: J. Wilkinson, *Egeria's travels*, London, 1971 (especially p. 276); A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften* i, Berlin, 19o9-15, 122-23o (=*Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl.*

1915, 28-136); A. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, Münster Westf., 1921 (*Liturgiegeschichtliche Forschungen* 3); *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli* (Cod.Vat.reg.lat. 316) (*Sacramentarium gelasianum*), hrsg. v. L.C. Mohlberg, Roma, 1968; J. Deshusses, *Le Sacramentaire gregorien* i, Fribourg su., 1971 (*Spicilegium friburgense* 16); parts of the Luxeuil lectionary in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* ix/2 (193o), 2762-3; 'Epistolary of the Ambrosian rite' in *id.* v/1, 286 (cited as Milanense by T. Klauser in *RAC* i, 23).

[2] It was pointed out at the Colloquium that this connection has already been observed by J. Daniélou.

[3] D. Lerch, *Isaaks Opfergang christlich gedeutet* (Tübingen, 195o); G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (*Studia postbiblica* 4), Leiden, 1961, 193-227; Isabel Speyart van Woerden, 'The iconography of the sacrifice of Abraham', *Vig.Chr.* 15 (1961), 214-55; F. Nikolasch, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter* (Vienna, 1963). D. Lerch did not include this passage of Gregory in his review of patristic exegesis of the sacrifice of Isaac.

[4] I owe this reference to other members of the Colloquium.

MONIQUE ALEXANDRE

Pâques, la vie nouvelle
(De Tridui Spatio p. 277,1o-28o,13)

Le finale du prologue

Ces quelques pages développent en trois variations conjointes un unique thème: celui de la vie comme sens de Pâques. Un premier temps essentiellement issu de Rom. 5,14, puis des textes johanniques du prologue et de l'entretien avec Nicodème (Jean 3), décrit en effet la nouvelle naissance du baptisé, la nouvelle vie du chrétien jusque à la Vie éternelle. Un second temps s'organise autour des citations de Zach. 14,7 et de Ps. 117,24 qui l'ouvrent et le clôturent. En ce Jour qui n'est "ni jour ni nuit", ce "Jour que fit le Seigneur", en ce "commencement", Dieu inaugure la création nouvelle du baptisé, du chrétien, Genèse renouvellée. Grégoire reprend ici, cette fois dans le cadre du renouveau cosmique de la Pâque, le thème antérieur de la vie nouvelle. Vient enfin le dernier temps, le temps majeur comme le souligne Grégoire: "Ce discours n'a pas encore proclamé le plus remarquable dans la grâce présente". En une extrême densité de citations et d'allusions scripturaires est évoqué le triomphe sur la mort: enfantement, bris des portes, libération, illumination, le texte se centrant ici fermement sur la personne du Christ ressuscité, point culminant de cette composition ascendante.

Ce sens de Pâques vaut pour tous les aspects de la réalité pascale: économie d'incarnation, de mort et de résurrection, commémoration présente de la nuit lumineuse, baptême pascal participation à la mort et à la vie du Christ, début et renouvellement de la vie chrétienne, au terme de cette vie la resurrection finale dont le Christ est le premier né[1]. Par le sens donné à "la grâce présente" de Pâques, ces pages constituent le finale du prologue: elles dégagent synthétiquement

le sens des préfigurations evoquées dans l'ouverture de l'homélie.

Cette valeur se marque nettement dans la transition développée qui ouvre le passage (p. 277,1o-22): "Toutes ces figures et les figures analogues, tu dois les chercher et les recueillir en chaque lieu de l'Ecriture. Car tout cela à travers les réalités présentes, tu le vois ...". Affirmation que Grégoire souligne en transférant à son propos pascal, les textes célèbres de Matth. 22,4o: "Tu aimeras le Seigneur. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. En ces deux commandements, toute la Loi est suspendue et tous les prophètes" et de Rom. 13,9: "Tous les commandements (Grégoire dit "toute parole et loi inspirée" selon 2 Tim. 3,16), se récapitulent dans le 'Tu aimeras ton prochain comme toimême'" auquel répond, plus proche de l'intention de Grégoire, Eph. 1,1o: "Tout est récapitulé dans le Christ ...". Ces formules dont la force est empruntée aux mots du Nouveau Testament, Grégoire les résume par ses propres mots: "C'est ... la limite de tout ce qui est sombre et le commencement de tout ce qui est bien". Phrase à laquelle feront écho: "C'est ce commencement du changement vers le bien que voit le grand Zacharie ..." (p. 278,12) et plus loin dans ce même passage les trois références au "commencement" de la nouvelle Genèse (p. 279,6,8; p. 28o,3). En antithèses dissymétriques jouent dans cette phrase la métaphore abstraite de la fin et du début, la métaphore de l'obscurité vaincue par la lumière, illustrant toutes deux l'antithèse du mal vaincu par le bien. A l'arrière-plan de cette opposition fin-début se trouve peut-être l'étymologie de Pâques par "passage" (διάβασις) caractéristique de la tradition alexandrine et origénienne, bien connue des Cappadociens[2]. Le thème s'appuie sur le καιρός de Pâques, au "commencement des mois" (Ex. 12,2), à l'equinoxe de printemps, à la pleine lune, victoire de la lumière comme Grégoire l'explique ici plus loin (p. 297-298) et dans la <u>Lettre</u> 4[3], cette lumière de la nuit aux mille cierges et des nouveaux illuminés. Plus précisément le terme πέρας fait référence au thème grégorien du "comble du mal" - développé plus loin dans l'homélie

(p. 283,21) -, sa "limite" à laquelle succède le bien: "Le vice ne pouvant progresser à l'infini mais étant nécessairement contenu dans des limites (πέρασι), il s'ensuit que le passage au bien succède à la limite du mal. Ainsi notre course reprendra vers le bien, puisque le mal est circonscrit dans des limites nécessaires" (<u>De hominis opificio</u> 21, <u>PG</u> 44, 2o1 B C)[4]. Cette affirmation essentielle, Grégoire l'illustre, "à titre d'exemple"[5] par un verset de Rom. 5 qui avec ses connotations baptismales[6] va dominer le passage. L'antithèse de ce chapitre 5: Mort-Vie, Grégoire la développe par une allusion à "la puissance de la mort" détenue par le diable (Heb. 2,14). En cette antithèse se définit une dernière fois le sens de Pâques.

Or les types évoqués dans l'ouverture figurent cette économie définie dans notre passage: le Sabbat, repos de la chair dans la mort et passage à la résurrection de vie, le sacrifice d'Isaac vivant et du bélier mort, le signe de Moise victorieux par la croix de l'adversaire, la vierge mère d'un Fils[7], l'agneau victime chez Isaïe et Jérémie, les trois jours de Jonas dans la baleine. Mais certains de ces types figurent aussi le mystère baptismal de mort et de vie: ainsi la série s'ouvrait sur les enfants nombreux comme les étoiles promis à Abraham, néophytes de la procession pascale, centre de la nuit lumineuse par leur cierge et par leur être illuminé, comme elle se clôt sur Jonas "s'immergeant" dans la baleine et en "émergeant" en trois jours, rappel aussi de la triple immersion ailleurs décrite par Grégoire[8]. Entre ces deux figures, les allusions au Christ, Orient de ceux qui sont dans les ténèbres (p. 274,19-21), portant le fardeau de nos bois (p. 275,8) et l'enfantement virginal qu'ailleurs Grégoire assimile soit à l'enfantement du Christ hors de la mort (cf. Act. 2,24)[9], soit à celui du chrétien au baptême[1o] - tout cela annonçait les définitions de la Pâque qui dans ce passage de transition préludent aux trois variations: nouvelle naissance, nouvelle Genèse, triomphe sur la mort.

Cette corrélation est soulignée par toute une série de rapports lexicaux: de part et d'autre récurrence d'expressions comme "fête présente", "grâce présente",

"réalités présentes"[11], vocabulaire de la lumiere[12], de la vie, de la naissance, de la création affrontées à la mort[13]. Elle est aussi confortée en finale de notre développement par la citation d'Isaie dans le Cantique de Zacharie (Lc.1,79 cf. Is. 9,2): "Soleil levant ... pour ceux qui gisaient dans les ténèbres et l'ombre de la mort" (p. 274,2o-21 et 28o,12-13).

Prologue et homélie

Ce prologue sert d'autre part de point de référence dans la série de problèmes qu'aborde ensuite Grégoire, le thème du triomphe de la vie affirmé ici avec la force concentrée du lyrisme fondant les approches déployées ultérieurement dans une recherche cognitive.

Le problème des trois jours de la descente aux Enfers nécessaires à la victoire sur le mal s'enchaîne directement sur le finale de triomphe de la vie. La citation de 2 Cor. 5,4 sur "le mortel englouti par la vie", de 1 Cor. 15,26 sur "le dernier ennemi vaincu, la mort" (p. 283,6,7-8; 285,21) fait écho dans le contexte de la lutte avec le maître de la mort pour la disparition du mal, au texte de Rom. 5,14 sur la royauté vaincue[14]. Le développement sur le comble du mal (p. 283-284) explicite la "limite" de l'obscurité du prologue. La citation d'Is. 9,2 reçoit une portée nouvelle dans ce registre théologique élaboré (p. 285, 4-5).

Le comput des trois jours s'opère à partir du Jeudi-Saint où corps et âme du Christ sont déjà situés par l'offrande dans l'économie de mort et de vie rappelée (p. 287,8,12; 288,4,6).

Le problème des trois lieux - terre, Paradis et mains du Père - est résolu en des termes rappelant le prologue. Ainsi: "Il fallait, comme ces deux éléments avaient été mis à mort par la désobéissance, puisque c'est une mise à mort de l'âme que son éloignement de la vraie vie, une mise à mort du corps que la corruption et la dissolution, que par le mélange de la vie à ces deux éléments fût chassée la mort" (p. 292,2-6). La citation d'Héb. 2,14 ici se déploie avec sa référence au diable: "...Par son corps dans lequel elle n'avait pas reçu la corruption de la mort, elle (la divinité) réduisit à néant (cf. 1 Cor. 15,26) celui qui avait le pouvoir de la mort" (p. 293,13-14). Le Christ ressuscité est identifié à "l'homme nouveau" d'Eph. 4,24, Col. 3,1o (p. 291,14), figure du néophyte dans le prologue.

Dans la polémique anti-judaïque, Grégoire abordant la grande figure d'Ex. 12 absente de la liste initiale, donne aux sept jours des Azymes, aux herbes amères, à la pleine lune, une signification allégorique, s'exprimant dans la terminologie du prologue: vie pure du chrétien durant l'hebdomade terrestre, vie amère de l'ascèse assurant la vie lumineuse comme la Pâque sans ombre de la pleine lune à laquelle répondent les flambeaux de la vigile (p. 296-298).

La croix, signe de victoire sur l'Adversaire, est vue comme symbole de la domination préservatrice (διακρατέω: p. 3oo,18,22, συντηρέω: p. 3o3,6) que le Christ exerce sur tous les ordres: hypercosmique, cosmique et souterrain même, dans la perspective du salut universel, Dieu "tout en tous" (1 Cor. 15,28 cf. Col. 3,11: p. 3o3,12), ce triomphe de la vie lumineuse inaugurée à Pâques.

Par le doux tremblement de la pierre roulée du sépulcre s'ouvre, pour tous, la porte de la résurrection (p. 28o), image symétrique de celle des portes de la mort, des verrous de l'Hadès brisés par le Christ[15].

Et l'homélie s'achève sur la figure du Christ ressuscité, "premier-né de la bonne création" (p. 3o5, 17), formule variant sur Col. 1,15 (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) avec référence à la nouvelle création du baptisé, du chrétien dans notre passage.

Une autre naissance, une autre vie, une autre Vie.

A l'origine de cette première variation, plusieurs textes scripturaires. Le premier est évidemment, de façon implicite cependant, l'ensemble des ch. 5 et 6 de l'Epître aux Romains dont Grégoire a dans la transition cité le verset 14. Paul y situe la victoire de

la vie sur la mort dans un contexte de résurrection et de baptême qui inspire le développement de Grégoire: "Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle (6,4 ἐν καινότητι ζωῆς)". "Sa mort fut une mort au péché une fois pour toutes mais sa vie est une vie à Dieu. Et vous de même, regardez-vous comme morts au péché et vivants pour Dieu dans le Christ Jésus" (ibid. 1o-11). Le second texte est celui du prologue johannique (1,12-13), que Grégoire cite fragmentairement: "Tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le privilège de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, ceux qui sont nés (ἐγεννήθησαν), non du sang, ni de la volonté de la chair ni de la volonté de l'homme mais de Dieu" (cf. p. 278,1-3). De ces versets découle le maître-mot du développement: "une autre naissance" (p. 277,22; 278,2). Ces textes jouaient sans doute un rôle dans la liturgie pascale[16]. Notre variation se rattache aussi à l'entretien avec Nicodème (Jean 3), en particulier à travers le mot ἀναγέννησις (p. 278,6). On sait en effet que très tôt sur les citations de cet episode s'est exercée l'influence de 1 Pierre 1,3: "Il nous a fait renaître (ἀναγεννήσας ἡμᾶς) par la Résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts" (cf. ibid. 23). Là où le Christ dit à Nicodème: "Si quelqu'un ne naît d'en haut de nouveau (γεννηθῇ ἄνωθεν), il ne peut voir le royaume de Dieu" (Jean 3,2), très tôt on a cité le texte avec ἀναγεννηθῇ. Ainsi Justin (Apol. 1,61), dans la description du baptême, où il oppose regénération à première génération[17]. Enfin la définition du baptême comme "bain de la palingénésie (λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου)" (Tite 3,5) contribue sans doute au registre métaphorique de la renaissance qui est celui de notre texte comme le montre sa présence fréquente dans les textes parallèles de Grégoire.

Cette métaphore se retrouve, dans les autres homélies pascales de Grégoire, pour le baptême: "Alors c'est dans le chagrin que s'accomplit l'enfantement, maintenant sans douleurs la naissance, alors c'est de la chair que nous somme nés chair, maintenant l'esprit

naît de l'esprit, alors nous sommes nés fils des hommes, maintenant fils de Dieu" (In sanctum et salutare Pascha GNO IX p. 31o,15-18). Dans l'In luciferam sanctam domini resurrectionem, Grégoire évoque "la piscine de la renaissance" (ibid. p. 315,23-316,1). Et par cette polysémie déjà signalée, cette même métaphore définit la resurrection des morts, In sanctum Pascha ibid. p. 256,11-12 (τὴν τῆς παλιγγενεσίας μετακόσμησιν), 264,5 (δευτέρα γένεσις), 264,15 (δευτέρα ζωή).

C'est aussi une métaphore constante des textes baptismaux de Grégoire. Ainsi dans le sermon In diem luminum (GNO IX p. 221-242), en référence explicite à l'entretien avec Nicodème, aux ch. 5-6 de Rom., et à Tite 3,5, revient le vocabulaire de la renaissance, de l'autre vie, de la palingénésie[18]. Due à la puissance sanctifiante de Dieu dans l'eau, elle est incompréhensible comme les actes divins: naissance de l'homme, naissance du monde (ibid. p. 227). Elle implique une conversion morale totale (p. 238). De même l'homélie Adv. eos qui differunt baptisma (PG 46,416-432) développe ce thème: à la différence des fleuves du Paradis, "le Jourdain porte des hommes, créatures de l'esprit (γεννήματα πνεύματος 42o D)". On y retrouve la référence à l'entretien avec Nicodème (ibid. 424 A B), les mêmes citations de Tite 3,5 (424 B, 426 B, 429 C). Dans le Discours catéchétique, le baptême est "l'autre naissance" (ἑτέρα γένεσις) (ch. 33, p. 123,4 Srawley), "le mode pneumatique de naissance" (ibid. ch. 34, p. 128,8). Il est "renaissance" (ch. 33, p. 124-125), pour "ceux qui renaissent par cette économie mystérieuse" (ch. 34, p. 129, 2-3). "Sans la renaissance par le bain, l'homme ne peut parvenir à la renaissance de béatitude" (ch. 35, p. 137,8s). L'un de ses noms est "palingénésie" (ch. 32, p. 122,12). Dans le sermon Sur la divinité du Fils et de l'Esprit-Saint (PG 46,537 B), il développe les aspects physiologiques de la métaphore en commentant Ps. 57,3 "Ils se sont éloignés de la matrice et ont erré loin du ventre" : "Je crois que la matrice de ceux qui sont enfantés selon Dieu, c'est l'Eglise. Portant en ses propres enrailles (κυοφοροῦσα τῇ ἰδίᾳ νηδύι, cf. Jac. 1,18 ἀποκύειν)

ceux qui ont été parfaitement formés, elle les amène à la lumière par la foi". Un texte du *Contre Eunome* III,2 (*GNO* II p. 69,1o s.) résume assez bien la polysémie du terme: "Comme il y a trois naissances pour nous par lesquelles la nature humaine est vivifiée, l'une à partir du corps, l'autre selon le mystère de la palingénésie, l'autre par la résurrection des morts espérée, en ces trois naissances, le Christ est "premier-né", la double palingénésie s'effectuant par ces deux actes du baptême et de la résurrection, lui-même étant devenu le chef de file en ces domaines...".

Cette conception de la renaissance forme le noyau à partir duquel se constitue un développement allégorique continu trouvant pour chaque étape de vie une équivalence sacramentelle, ecclésiale, morale, eschatologique, souvent à partir de réminiscences scripturaires. Une "ekphrasis", si l'on veut étendre le sens rhétorique du terme, en tous cas un enchaînement systématique qui distingue notre passage des parallèles que nous venons d'évoquer[19]. Cette exploitation littéraire correspond à une idée chère à Grégoire: le baptême n'est qu'un début et demande tout un travail dans la durée. On pensera aux mises en garde adressées à ceux qui attendent le baptême 'in extremis' (*PG* 46, 429 C): "le baptisé récent est comme un soldat récemment engagé qui ne saurait espérer grande faveur". "La bonne volonté par laquelle nous devons répondre a Dieu, c'est la bienveillance envers nos compagnons de servitude, notre salut, le souci de la vertu" (*ibid.* 432 A). Ou encore dans le *Discours catéchétique* (ch. 4o,p. 16o,15 s. Srawley): "Si le bain est donné au corps sans que l'âme soit lavée de ses souillures, et si la vie qui suit l'initiation est semblable à la vie sans contrition, si hardie que soit cette parole, dans ce cas-là, je le dis sans détours, dans ce cas-là, l'eau est de l'eau, et le Saint-Esprit ne se manifeste pas par l'effet accompli".

La continuité nécessaire s'exprime dès l'ouverture du développement par la triple formule: ἄλλη γέννησις, βίος ἕτερος, ἄλλο ζωῆς εἶδος. La résurrection à laquelle nous sommes conformés dans le baptême inaugure une "autre naissance", mais elle se poursuit dans l'Eglise,

son enseignement, ses sacrements, dans l'ascèse, par "une vie autre"[20], et elle est déjà, elle préfigure "un autre genre de Vie" ζωή s'opposant à βίος au sens de Vie éternelle. Tous termes que Grégoire résume par l'expression μεταστοιχείωσις transmutation de notre nature, mot que Grégoire applique à la fois à la nature humaine du Christ devenue impassible et inaltérable à la résurrection[21], à la transmutation du baptême[22], au changement quotidien de la vie chrétienne[23], à celui de nos corps à la résurrection[24].

L'initiale de la série est baptismale: "ce fruit est enfanté par la foi". Le rôle de la foi est ici souligné comme dans d'autres textes baptismaux de Grégoire de Nysse[25]. On reconnaît là la théologie du "sacramentum fidei" telle qu'elle s'exprime dès le *De baptismo* de Tertullien: "la foi vraie et solide est baptisée dans l'eau pour le salut" (1o,7)[26]. On reconnaît là aussi l'écho de la pratique des trois interrogations sur la foi appelant la réponse "Je crois" lors des trois immersions[27].

Le second élément concerne encore ce sacrement: "par la renaissance du baptême, il est conduit à la lumière". Grégoire joue ici sur le nom traditionnel du baptême φωτισμός, l'illumination (cf. *Or. Cat.* ch. 32, p. 122,12), comme il le fait dans un texte allégorique très proche du nôtre: "L'Eglise portant dans ses propres entrailles ceux qui ont été parfaitement formés en elle, les amène à la lumière par la foi"[28].

Les trois éléments suivants concernent la vie ecclésiale, dans la parole et les sacrements. "La nourrice est l'Eglise, le sein ce sont les enseignements". Ce symbolisme apparaît plusieurs fois en ces termes chez Grégoire. Basile, "nourri de sagesse profane, est toujours resté attaché - tel Moïse à sa mère - au sein de l'Eglise, trouvant en ses enseignements croissance et maturation" (*PG* 46,8o9 A). Dans le *Commentaire du Cantique* I (*GNO* VI, p. 35,8-9), les seins du fiancé évoquent "le lait, simple nourriture des enseignements divins" (cf. IX *ibid.* p. 263,12-13). Plus largement dans la *Vie de Moïse*, le lait maternel, ce sont "les usages et les coutumes de l'Eglise" (II,12 éd. J. Daniélou *SC* 1). Les enseignements dont parle ici Gré-

goire sont plus que ceux de la catéchèse à laquelle s'applique parfois la métaphore, ceux qui la prolongent et auxquels Grégoire appelle les récalcitrants: "Jusques à quand seras-tu un écolier des premiers rudiments? Ouvre ton âme comme un livre et permets-nous d'y tracer un enseignement parfait" (PG 46,421 B C Adversus eos qui differunt baptisma). Dans cette évocation des seins de l'Eglise on reconnaît une variation sur le thème traditionnel de la Mère Eglise issu par exemple de Gal. 4,26, variation dont les premiers exemples se trouvent chez Irénée[29].

Parole et Eucharistie se répondent: "la nourriture, c'est le pain d'en-haut" (Jean 6,31-33). Est évoquée ici la pratique de la communion post-baptismale présente plus loin dans le De tridui spatio (p. 3o3-3o4) a propos du tombeau de Joseph d'Arimathie, pratique bien connue de nous depuis Justin (Apol. 1,61), depuis la Tradition Apostolique d'Hippolyte[30]. Pratique que rappelle Basile dans son Sermon protreptique au baptême: "Il a mangé le pain des anges (Ps. 77,25) après le baptême. Comment peut-on manger le pain vivant, si l'on n'a pas d'abord reçu le baptême?" (PG 31, 428 B) (cf. Grégoire de Nysse, In ascensionem Christi GNO IX p. 324,12-14).

Puis vient l'étape de la maturité: "l'accomplissement de l'âge adulte, c'est le mode de vie sublime". Πολιτεία évoque la réalité grecque de l'éphèbie ouvrant accès a la vie de citoyen, père de famille et surtout le thème scripturaire de la cité céleste[31]. Le mot qualifié par ὑψηλή comme ici ou par οὐράνιος[32] désigne la vie chrétienne orientée vers les hauteurs et plus particulièrement la vie ascétique[33]. C'est ce terme que dans l'In diem luminum[34] il applique au mode de vie très pur auquel on reconnaît sur le plan èthique la palingénésie baptismale. Le mariage est lié à l'accession à l'âge adulte, la communauté de vie avec la Sagesse constituant une de ces métaphores nuptiales que vient d'étudier chez Grégoire K. Bjerre-Aspegren[35], ici prolongée par "les enfants, ce sont les espoirs".

Avec ce dernier terme Grégoire aborde les réalités eschatologiques: "la maison, le royaume, l'héritage et la richesse, les délices du Paradis[36], la fin, au lieu

de la mort, la vie éternelle dans la béatitude réservée à ceux qui en sont dignes". La terminologie eschatologique du Nouveau Testament ici encore est le départ de l'allégorie - pour la "maison" (cf. par ex. Jean 14,2: "dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures"), le "royaume" (Jean 3,5), l'"héritage et la richesse" qui fait écho à Eph. 1,18 ("la richesse de la gloire de son hèritage parmi les saints"), le "Paradis" enfin (Lc. 23,43, Apoc. 2,7). Mais ces symboles riches de sens appartiennent conjointement à la terminologie du baptême et à celle des fins dernières. On sait en particulier combien Grégoire s'est plu à dévellopper les symbolismes eschatologique et baptismal du Paradis[37]. "La grâce de la resurrection ne nous est pas présentée autrement que comme le rétablissement dans le premier état de ceux qui sont tombés. En effet la grâce que nous attendons est le retour à la première vie où sera ramené dans le Paradis celui qui en avait été chassé" écrit Grégoire dans le De hominis opificio ch. XVII (PG 44,188 C D) par ex. La prière de Macrine exploite ce thème (Vie de Macrine 24,29-31 éd. P. Maraval SC 178). Nous y avons une allusion dans le De tridui spatio même (p. 291-293) à propos de Lc. 23,43. Mais dans l'homélie Contre ceux qui diffèrent le baptême, le Jourdain, fleuve baptismal se jette dans le Paradis (PG 46,42o C D), comme dans l'homélie In diem luminum (GNO IX p. 237, 9), il fait renaître les hommes pour les planter dans le Paradis de Dieu. S'inscrivent dans la même symbolique les paroles adressées au catéchumène: "Tu es hors du Paradis ... compagnon d'exil d'Adam. Maintenant la porte s'ouvre à toi de nouveau, rentre là d'où tu étais sorti" (PG 46,417 D) ou encore ces paroles s'adressant à Dieu: "Tu nous as chassés du Paradis et tu nous y rappelles. Désormais Adam si tu l'appelles ne se cachera plus honteux sous les futaies du Paradis et l'épée de feu n'en interdira plus l'accès. Le Paradis est de nouveau accessible à l'homme et le ciel même" (In diem luminum GNO IX p. 241,7-17)[38]. Cette double symbolique s'enracine dans la Pâque: "Un seul homme nous ouvrit jadis l'entrée de la mort, un seul aujourd'hui nous ramène à la vie. Hier la mort nous rejetait de la

vie, aujourd'hui la vie a détruit la mort. Hier la honte nous faisait cacher sous le figuier, aujourd'hui la gloire nous attire vers l'arbre de vie. Hier la désobéissance nous chassait du Paradis, aujourd'hui la foi nous y fait entrer. De nouveau le fruit de la vie nous est offert pour que nous en jouissions à volonté, de nouveau la source du Paradis dont l'eau nous est partagée par les quatre fleuves des Evangiles vient rafraîchir la face entière de l'Eglise" (In sanctum et salutare Pascha GNO IX p. 31o,21-27 cf. In luciferam sanctam Domini resurrectionem, ibid. p. 316,1 τοῦ παραδείσου τὴν εἰσοίκησιν).

Ce thème de la renaissance, déployé ici systématiquement avec son originalité, est des mieux représentés dès la littérature chrétienne primitive en particulier dans les textes baptismaux et catéchétiques. On en trouvera de nombreux témoignages dans les études d'Harnack, J. Daniélou, P.Th. Camelot et J. Ysebaert[40]. Nous nous contenterons ici de rapprocher de notre passage quelques textes de l'homilétique pascale en tentant de préciser l'appartenance de Grégoire à un courant d'interprétation. Le thème est présent au passage chez Méliton dans l'homélie Sur la Pâque où le Christ est appelé "Père en tant qu'il engendre" (9,63) et dans un fragment d'hymne de vigile pascale (P. Bodmer XII, SC 123 p. 128): "Louez le Père dans un hymne, vous les Saints! Chantez en l'honneur de la Mère (l'Eglise), vous les vierges!" Il apparaît, comme thème secondaire deux fois dans l'Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte: "Qu'elle soit en fête toute âme humaine qui a été réanimée par la Résurrection pour une palingénésie nouvelle" (III 2 SC 27 éd. P. Nautin). Et encore: "Voulant détruire l'oeuvre de la femme et faire obstacle à celle qui avait jailli auparavant du flanc d'Adam porteuse de mort, voici qu'il a ouvert son propre flanc sacré, d'où ont jailli le sang et l'eau, signes pléniers des noces spirituelles, de l'adoption et de la renaissance mystique" (ibid. LIII 3). Même thème dans l'homélie 2 sur la résurrection du Ps.-Epiphane: "Nous ayant non seulement façonné de sa main en Adam, mais nous ayant régénérés par l'Esprit dans sa Passion"[41]. Grégoire de

Naciance donne à ce thème qui apparaît aussi dans une hymne pascale[42], une valeur autobiographique originale dans sa première homélie sur Pâques: "Je reviens à vous en plein mystère, amenant avec moi ce beau jour qui m'aide à vaincre mes scrupules et ma faiblesse; et j'espère que celui qui est aujourd'hui ressuscité d'entre les morts me renouvellera en esprit, me revêtira de l'homme nouveau et donnera à sa nouvelle création, ceux qui sont nés en Dieu, un bon potier et un bon maître, prêt à mourir et à ressusciter avec le Christ" (PG 35, 396 B-397 A)[43]. Augustin dans le sermon 121,3-4 (Sermons pour la Pâque ed. S. Poque SC 116, p. 229-23o) opposera les deux naissances: "Comment deviennent-ils fils de Dieu? En ne naissant pas du sang, ni de la volonté de l'homme, ni de la chair, mais de Dieu (Jean 1,13)... La première naissance vient de l'homme et de la femme, mais la seconde naissance de Dieu et de l'Eglise"[44].

Mais les textes dont Grégoire nous semble le plus proche sont ceux de la tradition origénienne, pour laquelle fondamentalement Pâques est passage à la vie nouvelle[45]. Le papyrus de Toura Sur la Pâque a ces textes significatifs: "'Le commencement des mois' (Ex. 12,2) pour celui qui 'passe', c'est quand arrive le mois du passage 'hors d'Egypte', de même qu'arrive pour lui en quelque sorte le commencement d'une autre naissance (γεννήσεως...ἀρχή τις ἑτέρας) - car un nouveau genre de vie (καινῆς πολιτείας) s'instaure quand il a quitté 'les ténèbres' et qu'il 'vient à la lumière' (Jean 3,19-2o) - pour employer le langage approprié au sacrement donné par le moyen de l'eau à ceux qui ont espéré en Christ, sacrement appelé 'bain de la régénération' (Tit. 3,5): que signifie en effet la régénération sinon le commencement d'une autre naissance? Il faut être entré dans un genre de vie parfait et un amour parfait pour pouvoir, étant encore dans le monde présent s'entendre dire: 'Ce mois est "pour toi" le commencement des mois'. En effet ce n'est pas à tout le peuple que cette parole est adressée par Dieu, mais seulement à Moïse et à Aaron". "Il faut avoir parfaitement renoncé à la création et à ce monde au point de comprendre qu'on est devenu presqu'autre qu'on était

pour pouvoir s'entendre dire: 'Ce mois est "pour toi" le commencement des mois'... Que l'homme parfait ait le commencement d'une autre naissance et qu'il devienne autre qu'il n'était, c'est ce que l'apôtre nous enseigne en disant ..." (Rom. 6,6, 2 Tim. 2,11, Gal. 2,2o)[46].

Les mêmes expressions figurent dans une homélie de tradition origénienne du Ps.Chrysostome éditée par P. Nautin: "Le Christ offert en victime pour notre salut est 'Père de l'éternité à venir' (Is. 9,5) et rendant périmée toute notre vie antérieure, il nous donne le commencement d'une autre par le 'bain de la renaissance' (Tite 3,5), à la ressemblance de sa mort et de sa résurrection. En conséquence tout homme qui connaît la Pâque immolée pour son salut doit considérer que pour lui le commencement de la vie c'est le moment à partir duquel le Christ se trouve immolé pour lui, c'est quand lui-même reconnaît la grâce et comprend la vie procurée par cette immolation. Sachant cela, qu'il aspire à prendre le commencement de la vie nouvelle et qu'il ne se retourne plus vers l'ancienne dont il a atteint le terme" (I,6-7)[47]. Il n'y a dans notre passage du _De tridui spatio_ aucun élement "élitiste" comme dans le texte cité du traité d'Origène _Sur la Pâque_ et l'environnement ecclésial et sacramentel est plus explicité chez Grégoire, mais la proximité est grande. Si notre hypothèse est exacte, on a ici un élément à ajouter au dossier de l'influence du Περὶ πάσχα d'Origène sur Grégoire que J. Daniélou avait signalée pour la _Vie de Moïse_[48].

"Ni jour ni nuit" (Zach. 14,7) "Voilà le jour que fit le Seigneur" (Ps. 117,24)

Par une série remarquable d'équivalences, d'allusions, de mises en correspondances, Grégoire glisse vers sa seconde variation. Cette "autre naissance, autre, vie, autre genre de Vie" qu'il vient de décrire, ce "commencement de changement vers le bien", il le qualifie par l'expression de Zacharie "ni jour ni nuit". Sur un mode allusif, l'expression s'applique au

καιρός symbolique de Pâques, à la pleine lune (_De tridui spatio_ p.297)[49] non-nuit puisqu'il n'y a pas d'obscurité, non-jour puisqu'il n'y a pas de soleil; elle vise conjointement la nuit du baptême, en son sens d'illumination, en sa réalité concrète, avec les mille cierges évoqués au début de l'homélie (ibid. p. 273)[50]. Ce temps paradoxal est un temps tout autre: "ni jour ni nuit", "voilà le jour que fit le Seigneur" - commencement d'une autre création.

Ce faisant, Grégoire a conscience de s'inscrire dans une tradition lisant dans les derniers chapitres de Zacharie la passion et la victoire du Christ, puisqu'il dit: "Après avoir passé en revue les autres merveilles de la Passion, Zacharie dit à propos de ce moment: 'Ni jour ni nuit'". Cette tradition a son origine dans les citations que fait de Zacharias le Nouveau Testament[51]. Ainsi dans les _Testimonia adversus Judaeos_ du corpus grégorien (_PG_ 46,213-216) au chapitre de la Passion figure à côté de Zach. 14,17 le v. 2o symbolisant la Croix: "Il y aura sur le frein du cheval le saint du Seigneur"[52]. Mais dans ce chapitre, comme dans l'_Homélie pascale sur la date de Pâques en 387_, où figure également une exégèse de Zach. 14,7 et encore dans le _Commentaire sur Zacharie_ de Théodoret (_PG_ 81,1954 C), "ni jour ni nuit" désigne les ténèbres de la sixième à la neuvième heure. On connaît d'autre part une interprétation eschatologique de ce verset. Par ex. dans le commentaire de Didyme sur Zacharie, c'est en rapport avec le second et glorieux avénement du Sauveur, la venue de la "Lumière éternelle": "Ce ne sera plus le soleil qui fera le jour ni la lune qui éclairera la nuit ... puisque le Seigneur est une lumière éternelle" (_In Zach_ V 77 ed. Doutreleau _SC_ 85). L'interprétation se retrouve chez Jérôme (_PL_ 25,1526 A-1527 A) et Cyrille d'Alexandrie (_PG_ 72,248-251). Comment se situe Grégoire? Dans la ligne évangélique de référence à la Passion, mais avec une interprétation qui, semble-t-il, lui est propre, interprétation dominée, comme l'interprétation eschatologique, par la référence au Jour de Ps. 117, 24[53].

Si Zacharie 14,5-9 compte parmi les lectures du

temps pascal (c'est la quinzième lecture du Vendredi-Saint dans le grand lectionnaire de Jérusalem qu' a édité et traduit du géorgien M. Tarschnischvili, I, CSCO 189, p.1o4), le verset 24 du Ps. 117 est une antienne pascale célèbre. C'est sûrement à son usage liturgique que le verset du Ps. 117 doit sa place essentielle. Il est encore présent dans les rites byzantins du Matin de Pâques: après le Tropaire évoquant la victoire du Christ, il prélude au baiser pascal; il figure dans la Liturgie[54]. On trouve trace de sa présence à Jérusalem au Ve s. à la vigile pascale, plus tard au matin de Pâques, à Constantinople de même au dimanche de Pâques[55].

Dans le sermon In sanctum Pascha, le verset domine la description de la fête qui ouvre l'homélie (GNO IX, p.249,1-2), Jour présent mis en parallèle avec le Jour à venir (ibid. p.25o,3-4). dans l'In sanctum et salutare Pascha, il figure aussi de façon significative dans le prologue: "Puisque cette nuit lumineuse, qui mêlait l'éclat des flambeaux aux premiers rayons du soleil, a fait une seule journée continue sans être scindée par l'intervalle des ténèbres, méditons, mes frères, sur la prophétie qui dit: 'Voilà le Jour que fit le Seigneur'. Il y a là un travail qui n'est ni dur ni difficile, mais joie, bonheur et allégresse: car elle ajoute: 'Joie et allégresse que ce jour'... Il y a là un travail d'allégresse et un ordre de joie, par là est effacée la condamnation portée sur le péché et notre tristesse est changée en contentement" (ibid. p. 3o9-31o). Dans la Lettre 4 (PG 46,1o28 BC), Pâques est le Jour, la lumière et Grégoire invite son correspondant à ce que toute sa vie soit une fête et un "grand jour", pur le plus possible de l'obscurité nocturne (ibid. 1o29 A cf. Joël 2,11; Mal. 3,23). Dans le De triduo spatio Grégoire est très proche de l'interprétation de ces textes, bien que les connotations festives et lumineuses soient plus marquées dans les autres sermons: c'est le Jour de la résurrection, vécu dans sa commémoration festive, commencement de la nouvelle création qui s'inaugure au baptême.

Que le "Jour" de Ps. 117,24 désigne la résurrection, c'est l'interprétation d'Origène: "Ce Jour ce ne

sont pas les législateurs ni les prophètes qui l'ont fait, mais le 'Soleil de Justice' (Mal. 3,2o) lui-même. Il appelle 'Jour' la connaissance du Christ lui-même. Ce que le texte appelle ici Jour, ce n'est pas le cours du soleil, mais les réalisations qui eurent lieu en lui ... Que peut-il y avoir d'égal à ce jour où s'est effectuée la réconciliation de Dieu avec les hommes, où l'ennemi ancien a été détruit, où la terre a été faite ciel, où les hommes indignes de la terre sont apparus dignes du Royaume, où les prémices de notre nature ont été transférés plus haut que les cieux, où nous avons recouvré l'antique patrie, où la malédiction a été effacée et le péché détruit?" (Sel. in Ps., PG 12,1584 BC)[56]. Et plusieurs sermons pascaux présentent l'ambivalence de sens que nous trouvons chez Grégoire entre Jour de la résurrection, Jour de la Fête[57].

On peut se demander cependant si la polysémie du verset dans la tradition patristique n'a pas laissé quelque trace dans notre texte. "Ce jour que fit le Seigneur", c'est aussi le Jour-Lumière que sont eux-mêmes les néophytes pascaux, les Chrétiens[58]. C'est encore le Jour eschatologique, déjà présent, de l'Ogdoade[59]. Et selon l'interprétation la plus ancienne et l'une des plus tenaces, le Christ, lumière initiale et finale[60]. Citons de Clément ce texte des Stromates (VI 16,145) pour le rapport qu'il établit avec le début de la Genèse: "En ce jour Dieu fit le ciel et la terre" (Gen. 2,4). Il écrit l'expression: "en ce jour Dieu fit" c'est à dire "en lui et par lui il a fait toutes choses, lui en dehors de qui rien n'a été fait (Jean 1,3), cela désigne l'opération du Fils dont David écrit 'C'est là le Jour que le Seigneur a fait. Réjouissons-nous et exultons en lui' (Ps. 117,24) c'est-à-dire célébrons le festin divin par la Gnose qu'il nous a transmise. En effet 'le jour' désigne le Verbe qui éclaire ce qui est caché et par lequel chacune des choses crées est parvenue à la lumière et à la naissance". On remarque que dans l'homilétique pascale, ces sens apparaissent liés maintes fois. Ainsi dans le Sermon 258 d'Augustin: "Lui-même est le jour qu'a fait le Seigneur. Comprenez le jour tout entier, tête et

corps, tête le Christ, corps, l'Eglise". Puis Augustin évoque le début de la Genèse: ténèbres sur l'abîme, esprit de Dieu planant sur l'eau, séparation de la lumière d'avec les ténèbres pour la naissance du Jour. Il y voit "le Jour que fit le Seigneur", la lumière des néophytes[61]. Or le sens baptismal du verset n'est pas étranger à notre développement. Quant au sens christologique, on peut penser qu'il y a dans la reprise insistante d'ἀρχή à côté d'ἡμέρα (p.279,8 cf. 6 et 278,12), aussi une allusion à ce Commencement, autre titre du Christ[62], se référant à ce début de la Genèse qui constitue la trame du passage.

La nouvelle Genèse

S'ouvrant sur la citation d'Is. 65,17 "ciel nouveau, terre nouvelle", ce passage met en relation la recréation de Pâques et la création de la Genèse. Cette corrélation qui a laissé des traces dans la liturgie byzantine[63], se situe de façon large dans la tradition chrétienne qui prenant sa source en Philon (*Spec*. II 15o), se fonde sur le temps de la Pâque au premier mois de l'année juive, à l'équinoxe de printemps, pour la rapproche du printemps de la création du monde. Ce riche dossier a été exploré par J. Daniélou dans *Bible et Liturgie*[64]. *L'homélie anatolienne sur la date de Pâque en 387* (*SC* 48, 1957, ed. P. Nautin, ch. 28,31) fournit un exemple très explicite: "Il voulut prendre le premier temps lui-même lors du redressement de l'homme pour que, en même temps qu'il purifierait l'homme et par le fait de le purifier de la passion, il rendît également plus pur l'âge suivant à partir de son point initial afin de tout montrer à la fois - et la rénovation de l'homme et la pureté de l'âge ...". "Il entreprend le redressement et la rénovation de l'homme à la date de la création en rassemblant à la fois l'équinoxe, le 14 d'après l'équinoxe, le 6e jour, afin de manifester par toutes ces dates que la résurrection de celui qui souffrait la Passion était aussi la rénovation et la "récapitulation" de la nature (Eph. 1,8-1o)". On a chez Grégoire ailleurs quelque écho de cet-

te correspondance traditionnelle, dans l'homélie *Sur le jour des Lumières* *GNO* IX p.239,25-24o,1): "Après le baptême le diable ranime ses tentations brûlantes et tente de nous ravir la deuxième ordonnance comme le premier ordre du monde (τὴν δευτέραν ἐπικόσμησιν ὡς τὸν κόσμον τὸν πρότερον)", dans la *Lettre à Létoios* (*PG* 45,222 BC): "La fête universelle (Pâques), la fête de la création, s'accomplit selon la période fixée du cercle annuel chaque année et se réalise dans la résurrection de ce qui est tombé, la chute étant le péché", par le baptême, la pénitence[65].

Cependant ce sont là des allusions et aucun développement systématique ne concerne chez Grégoire la restauration totale s'inaugurant à la Résurrection du Christ. Dans ces allusion de plus, le sens qu'il donne à la correspondance Création/Re-création est tout sacramentel, intérieur. C'est ce sens qui sous-tend notre passage.

Dans la première allégorie les divers éléments foisonnaient sans support textuel à partir du terme "nouvelle naissance" résumant Jean 3. Ici c'est le premier chapitre de la Genèse qui pas à pas sera interprété, sans souci cependant de respecter l'ordre des jours de la création ni d'épuiser la totalité des oeuvres créées. A l'origine des équivalences, souvent mots et thèmes scripturaires. Le ciel, par référence au στερέωμα de Gen. 1,6, c'est "le firmament de la foi dans le Christ" de Col. 2,5. La terre, c'est "le coeur bon" de la parabole du semeur (Lc 8,15) développé par une réminiscence d'Héb. 6,7-8: "Une terre recevant la pluie qui tombe sur elle ...". Ces deux exégèses fondamentales sont suivies par celles du soleil, des astres, de l'air, définis rapidement comme la vie pure, les vertus, le mode de vie très clair. La mer est mise en rapport avec Rom. 11,33: "O profondeur de la richesse et de la sagesse et de la connaissance". De même si l'herbe est le bon enseignement et les préceptes divins, c'est par référence au Ps. 94,7 évoquant "le peuple de la pâture". Après les arbres "portant du fruit", réalisation des commandements, vient l'oeuvre ultime du 6e jour: pour elle est repris le terme κτίζεται qui évoque "la nouvelle créature" de

Gal. 6,15, 2 Cor. 5,17 - "l'homme véritable devenu à l'image et à la ressemblance de Dieu" en écho à Col. 3,1o: "l'homme nouveau ... qui se renouvelle à l'image de son Créateur", selon ce thème cher à Grégoire du recouvrement de l'image (cf. par ex. De hominis opificio ch. 21 PG 44,2o2 A). On aura remarqué les rappels du premier développement allégorique: "la foi", "le mode de vie" (pour cet "air" non-biblique!), "la sagesse", "les enseignements". L'insistance est ici sur la vie spirituelle et morale inaugurée au baptême et menée dans le cadre ecclésial.

On trouve dans le Commentaire du Cantique XIII (GNO VI p.384-385) une évocation très proche de la nouvelle Genèse. "Nouveau ciel", "nouvelle terre", autre homme, luminaires, astres et soleil(s) constituent l'ordonnance du monde de l'Eglise: "Tout ce par quoi est décrite la beauté ne désigne pas les beautés invisibles et incompréhensibles de la divinité mais celles qui se sont manifestées dans l'économie du salut, lorsqu'il fut vu sur terre et vécut parmi les hommes après avoir revêtu la nature divine, parce que selon le mot de l'apôtre, les réalités invisibles, par ses oeuvres sont manifestées dans l'ordonnance du monde de l'Eglise (cf. Eph. 3,1o). L'ordonnance de l'Eglise, c'est la création (κτίσις) du monde, en laquelle selon le mot du prophète, un 'nouveau ciel' (Is. 65,17) est fondé, c'est à dire 'le firmament de la foi dans le Christ' (Col. 2,5) comme dit l'apôtre[66] et une 'nouvelle terre' est ordonnée, 'la terre qui boit la pluie qui vient à elle' (Heb. 6,7) et un autre homme est façonné, celui qui par la naissance nouvelle d'en haut (cf. Jean 3) est 'renouvellé à l'image de celui qui l'a créé' (Col. 3,1o) et une autre espèce de luminaires naît dont il est dit: 'Vous êtes la lumière du monde' (Math. 5,14) et 'là vous paraissez comme des luminaires dans le monde' (Phil. 2,15) ainsi que beaucoup d'astres qui se lèvent dans le 'firmament de la foi'; et ce n'est pas chose étonnante que des foules d'astres existent en ce nouveau monde comptés et dénombrés par Dieu (Ps. 146,4) ... et la merveille de cette nouvelle création, ce n'est pas seulement qu'une foule d'astres soit fondée en elle par le Verbe, mais que de nombreux soleils

soient créés illuminant par les rayons des bonnes oeuvres la terre ...". Le plan sur lequel se situe cette allégorie est plus ecclésial encore. Les détails choisis, et parfois leur interprétation (astres, soleil)[67], divergent quelque peu. Le texte explicite davantage symbolismes et citations scripturaires, mais fondamentalement le schéma est identique.

Cette idée de la nouvelle création, pascale, baptismale, est traditionelle aussi, bien qu'elle se rencontre moins souvent peut-être que celle de nouvelle naissance. Elle se nourrit de textes comme celui de Paul sur "la nouvelle création" (Gal. 6,15, 2 Cor. 5,17) ou celui de Col. 3,1o sur "l'homme nouveau qui se renouvelle à l'image de son créateur". Elle s'appuie sur le parallèle paulinien entre Adam et le Christ (Rom. 5,12-19, 1 Cor. 15,22,45)[68]. Plusieurs de ces textes figurent, on l'a vu dans les développements du De tridui spatio et du Commentaire sur le Cantique. Ce thème figure par exemple dans l'Epître de Barnabé (VI 8-19): "En nous renouvellant par le pardon des péchés, il nous a mis une autre empreinte, en sorte que nous avons une âme d'enfant, tout à fait comme s'il nous façonnait de nouveau (ἀναπλάσσοντος). En effet l'Ecriture parle de nous quand il s'adresse au Fils: 'Faisons l'homme à notre image et ressemblance. Qu'il domine sur les bêtes de la terre, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer' (Gen. 1,26) et voyant que nous étions une bonne création, le Seigneur dit 'Croissez, multipliez et remplissez la terre'. Voila ce qu'il dit au Fils. Je vais maintenant vous montrer comment il s'adresse à nous. Il a fait une deuxième création (δευτέραν πλάσιν) dans les derniers temps. Le Seigneur dit: 'Voici que je fais les choses dernières comme les premières'. C'est pourquoi le Prophète a proclamé: 'Entrez dans une terre où coulent le lait et le miel et dominez là' (Ex. 33,3). Nous voici donc façonnés de nouveau". Le même thème reparaît au passage avec une autre terminologie en XVI 8: "En recevant le pardon des péchés, en mettant notre espérance dans le Nom, nous sommes devenus nouveaux, recréés depuis le commencement (πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι)". Tertullien dans le De baptismo III 1 parle de "refor-

matio" et affirme (V 7) que "par là l'homme est rendu à Dieu selon sa ressemblance ... car il retrouve cet esprit de Dieu qu'il avait une fois reçu du souffle créateur mais perdu ensuite par le péché". De même Clément d'Alexandrie utilise ἀνακτίζειν pour la recréation baptismale (Strom. VII 93,5 τὸν ὄντως πατέρα τὸν ἀναγεννῶντα καὶ ἀνακτίζοντα). Autres points d'application, la vie chrétienne chez Ignace (Trall. 8,1 ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει ... καὶ ἐν ἀγάπῃ), chez Clément la recréation de l'homme par le Logos (Péd. III 99,2 ὁ ἄνθρωπος μεταπλάσσεται)[69].

D'autre part plusieurs textes marquent le parallèle entre les eaux de la création première qui enfantèrent tout ce qui vit et les eaux de la création seconde au baptême, au baptême pascal. Ainsi dans le De baptismo de Tertullien (III), comme dans un sermon sur la Pâque de Jean Chrysostome[70].

De part et d'autre recréation de l'homme (liée à l'idée de renaissance parfois), rôle recréateur des eaux, ces exemples sélectionnent dans le récit de la Genèse deux points. Il en est tout à fait autrement chez Grégoire. Certe dans le De tridui spatio, la recréation de l'homme occupe le sommet de l'allégorie, mais point par point, c'est chaque élément de la Genèse qui reçoit valeur spirituelle. Une telle lecture continue evoque les Homélies sur la Genèse d'Origène. Quelques points de contact sont certains: ce qui concerne la terre en particulier, l'homme à l'image[71]. Mais plus que par ces points de rencontre, c'est par son inspiration profonde que le texte de Grégoire se situe dans la tradition origénienne.

Le triomphe sur la mort

Ce dernier thème restera cher à la liturgie byzantine. Pensons au tropaire pascal: "Le Christ est ressuscité des morts; par sa mort il a foulé la mort et à ceux qui sont au tombeau il a donné la vie" (E. Mercenier, La prière des Eglises de rite byzantin II p.268, 269,279). Il répond à cet empire de la mort des textes pauliniens par lequel s'ouvrait notre passage. Le

triomphe de la vie par la Résurrection du Christ est ici évoqué au moyen d'un montage de textes bibliques présentés avec des variantes mineures. Quatre métaphores se succèdent riches de connotations baptismales, eschatologiques encore.

La première est celle de l'enfantement, elle s'exprime en deux "versets": La grâce présente "a fait cesser les douleurs d'enfantement de la mort", elle "a accouché le premier-né des morts". La métaphore se fonde sur la mise en rapport d'Act. 2,24: "Dieu l'a ressuscité ayant fait cesser les douleurs d'enfantement de la mort" et du titre du Christ "premier-né des morts" dans Apoc. 1,15 cf. Col. 1,18. Grégoire la force encore par l'allusion au travail de la sage-femme dans ἐμαιεύσατο qui lui appartient. Ailleurs Grégoire applique cette métaphore à la terre d'où ressuscite le Christ (In luciferam sanctam Domini resurrectionem GNO IX p.318,16-26), comme à l'enfantement du néophyte, on l'a vu plus haut à propos de la nouvelle naissance. C'est aussi dans la mort, "l'enfantement à la Vie" (De mortuis GNO IX p.47,24). On retrouvera la métaphore pour la Résurrection du Christ dans l'hymnologie pascale[72].

Même groupement binaire pour la métaphore des portes brisées, qui mêle des rappels de Ps. 1o6,16 συνέτριψεν πύλας χαλκᾶς καὶ μοχλοὺς σιδηροῦς συνέκλασεν, de Job 38,17 πύλαι θανάτου et d'Isaïe 45,2 θύρας χαλκᾶς συντρίψω καὶ μοχλοὺς σιδηροῦς συγκλάσω[73]. On sait comment l'Evangile de Nicodème dans la descente aux Enfers, met en scène cet assaut donné par le Christ aux portes de l'Enfer (II 5 s.) et place dans la bouche de David et Isaïe eux-mêmes s'adressant à l'Enfer les paroles en question. C'est une métaphore extrêment populaire, dans la littérature pascale en particulier[74]. Groupée ici et là avec la métaphore de la Porte du Paradis, elle a des connotations baptismales et eschatologiques certaines[75]. On connaît la superbe mise en action dramatique qu'en fera Romanos XLII 8;XLIV 1o. La métaphore revient encore plusieurs fois dans l'office pascal du rite byzantin[76].

La troisième métaphore, très proche, celle de la libération, s'exprime d'abord dans les termes de Gré-

goire: "Maintenant s'ouvre la prison de la mort", puis vient la citation d'Is. 61,1 qui figure dans Lc. 4,18. Là encore il s'agit d'une métaphore à connotations baptismales. A la libération des captifs de la mort, correspond la libération du péché pour les baptisés, ἄφεσις étant depuis Actes 2,38 par ex. une définition fréquente du baptême, en particulier chez Grégoire[77].

Le dernier distique joint un élément de la même citation d'Is. 61,1 en Lc. 4,18 au texte d'Is. 9,1 cité dans le cantique de Zacharie, dont on a vu l'importance pour le Prologue et pour tout le sermon. La métaphore de l'illumination, pascale, baptismale, eschatologique, constitue le point culminant de la série.

On rencontre plusieurs fois pareils groupements de métaphores scripturaires pour signifier le triomphe pascal. La conclusion de l'<u>Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte</u> (<u>SC</u> 27 ed. P. Nautin, 195o, ch. 62) présente à la fois, parmi d'autres, la métaphore ténèbres-lumière, et bris des portes. Une finale d'homélie ps.chrysostomienne a cette série où l'on reconnaît parmi d'autres la métaphore du bris des portes et celle de la libération: "Le Seigneur après avoir dépouillé la mort, foulé aux pieds l'Enfer, guéri le bois par le bois, fracassé les portes et broyé les verrous, enchaîné le Diable, et libéré le monde, nous a tous ramenés dans les cieux, en ressuscitant des morts"[78]. Particulièrement proche dans la tradition latine, un passage attribué à Augustin[79]: "O sanctum et salutare diem Paschae et omni laude praedicandum quo / mors devicta est / Tartari januae confractae / vincti soluti / clausi remissi / caeci illuminati / libertas reddita / dirupta ac resoluta captivitas / torpuerunt tenebrae" de même que cet écho lointain dans les stichères des vêpres de la Pâque byzantine[80]: "Devant vous Seigneur se sont ouvertes avec terreur les portes de la mort, le portail de l'Enfer en vous voyant a été épouvanté; car vous en avez broyé les portes d'airain et brisé les verrous de fer, vous nous avez tiré des ténèbres et de l'ombre de la mort, et vous avez rompu nos liens".

Dans ces passages, les effets de rythme sont remarquables comme dans ce chant de triomphe de la vie

par lequel Grégoire clôt le prologue de son homélie - une sorte de climax par rapport aux allégories rythmées elles aussi qui le précèdent.

Le cantique nouveau

On proposera ici quelques remarques stylistiques sur cet ensemble où, isolées par des temps de transition plus arythmiques, se détachent fortement les allégories rythmées et, aussitôt enchaîné, sur un rythme plus intense, le chant de triomphe ultime.

La première allégorie se greffe sur l'antithèse scripturaire lentement mûrie: Règne de la mort / règne de la vie. Ce dernier terme est développé par la quadruple affirmation

καὶ γέγονεν	ἄλλη γέννησις	5
	βίος ἕτερος	5
	ἄλλο ζωῆς εἶδος	6
	αὐτῆς τῆς φύσεως ἡμῶν μεταστοιχείωσις	14

Dans l'asyndète des quatre éléments que riment les homéotéleutes en chiasme, on relève des effets de quantité analogue, sans isokola rigides. L'ensemble est dominé par l'anaphore des mots ἄλλη, ἄλλο (avec l'effet de variatio et de chiasme produit par ἕτερος) et le climax γέννησις-βίος-ζωή. Tous moyens mis au service d'un thème de métamorphose posé avant déploiement. Puis les interrogations rhétoriques encadrant la citation johannique introduisent à l'allégorie proprement dite où nous trouvons de sembables effets de rythme, de rime, de figures.

οὗτος ὁ τόκος διὰ πίστεως κυοφορεῖται lo
διὰ τῆς τοῦ βαπτίσματος ἀναγεννήσεως
εἰς φῶς ἄγεται 19

τρόφος τούτου	ἡ ἐκκλησία	9
μάζος	τὰ διδάγματα	7
τροφὴ	ὁ ἄνωθεν ἄρτος	8
ἡλικίας τελείωσις	ἡ ὑφηλὴ πολιτεία	16
γάμος	ἡ τῆς σοφίας συμβίωσις	11

τέκνα   αἱ ἐλπίδες 6
οἶκος   ἡ βασιλεία 7
κλῆρος καὶ πλοῦτος   ἡ ἐν τῷ παραδείσῳ τρυφή 15
τέλος δὲ ἀντὶ θανάτου ἡ ἀΐδιος ζωὴ ἐν τῇ ἀποκειμένῃ
                                   τοῖς ἀξίοις μακαριότητι 32

Construction en asyndète, avec effets d'anaphore de διά, dérivation (τροφὸς-τροφή et peut-être en écho τρυφή), effets de rythmes analogues rompus par des κῶλα plus importants en finale, antithèse paradoxale en oxymoron en conclusion, la fin, au lieu de la mort / la Vie éternelle - qui reprend l'antithèse scripturaire, qui fait écho à la quadruple affirmation du début du mouvement.

Comme la première, la seconde allégorie comporte un effet d'inclusion. Zach. 14,7 s'explique progressivement par Ps. 117,24, tandis que le passage se clôt en chiasme sur le bloquage des deux citations. La présence d'ἀρχή en tous ces points accentue cet effet. L'allégorie évolue lentement vers la prose rythmée. On retrouve à cet égard le rôle des interrogations rhétoriques. Elles encadrent ici Is. 65,17: βούλεσθε εἴπω ὃ ἐντεθύμημαι; et avec anaphore ποῖον οὐρανόν; ποίαν γῆν; le détail de l'allégorie est introduit par ἐν ταύτῃ τῇ κτίσει qui joue un rôle d'écho par rapport à ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ et d'annonce par rapport à ἐν ταύτῃ κτίζεται. Le schéma revient identique, ici aussi, avec des variations de rythme pour les divers éléments de l'allégorie.

ἐν ταύτῃ τῇ κτίσει ἥλιος μέν ἐστι ὁ καθαρὸς βίος 12
    6   -ἄστρα δὲ   αἱ ἀρεταί   7/11
                      -ἀὴρ δὲ   ἡ διαφανὴς πολιτεία
                      -θάλασσα δὲ τὸ βάθος ἐστὶ τοῦ
                       πλούτου τῆς σοφίας καὶ γνώσεως 21
                      -πόα δὲ καὶ βλαστήματα ἡ ἀγαθὴ διδασκαλία καὶ τὰ θεῖα διδάγματα,
                       ἅπερ ὁ λαὸς τῆς νομῆς, τουτέστιν
                       ἡ ποίμνη τοῦ θεοῦ ἐπινέμεται 45
                      -δένδρα δὲ ποιοῦντα καρπὸν ἡ τῶν
                       ἐντολῶν ἐργασία 17
ἐν ταύτῃ κτίζεται   καὶ ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος ὁ κατ' εἰ-
    6   κόνα γενόμενος θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν 25

Cependant c'est dans les dernières lignes du passage que se rencontre le maximum d'effets rhétoriques et rythmiques: groupement en distiques avant la strophe finale de quatre éléments, anaphores de plus en plus insistantes, effets de chiasme, effets de rimes, quasi-équivalences rythmiques avant le finale plus long, antithèses culminant dans l'antithèse finale qui fait écho à l'antithèse Mort/Vie du début du mouvement.

[αὕτη ἔλυσε τὴν τοῦ θανάτου ὠδῖνα 13
  αὕτη τὸν τῶν νεκρῶν πρωτότοκον ἐμαιεύσατο 15

[ἐν ταύτῃ συνετρίβησαν αἱ σιδηραῖ τοῦ θανάτου πύλαι 18
  ἐν ταύτῃ οἱ χαλκοῖ τοῦ ᾅδου μοχλοὶ συνεκλάσθησαν 16

[νῦν ἀνοίγεται τοῦ θανάτου τὸ δεσμωτήριον 15
  νῦν κηρύσσεται τοῖς αἰχμαλώτοις ἡ ἄφεσις 14
  νῦν γίνεται τοῖς τυφλοῖς ἡ ἀνάβλεψις 12
  νῦν τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις
     ἡ ἐξ ὕψους ἀνατολὴ ἐπισκέπτεται 27]

Ces mêmes effets de rythme, de rime parfois, sont encore plus marqués et quasi-constants dans les brefs sermons sur la Pâque du corpus grégorien. Citons par ex. dans l'In sanctum et salutare Pascha la longue série de neuf distiques antithétiques en τότε-νῦν culminant dans l'anaphore de πάλιν (GNO IX 31o,15-311,4)[81]. Et encore dans l'In luciferam sanctam Domini resurrectionem le refrain quatre fois repris d'εὐφημήσωμεν σήμερον qui ouvre l'homélie, la série d'antithèses en quasi-parisose avec homéotéleutes qui constitue le premier développement

τὴν παλαιὰν πτῶσιν 6
τὴν νέαν ἀνάστασιν 7 etc.

la dramatisation de l'homélie autour de la formule dix fois reprise πότε ἦν ἄτιμος; Dans ces deux dernières homélies, c'est presque l'ensemble du texte qui est envahi par le rythme. Dans notre homélie, c'est au Prologue dans son finale qu'est réservée ce genre de recherche et cela se comprend assez dans cette introduction à la parole de recherche dogmatique encore proche des psaumes,

des hymnes, des lectures "cantillées", particulièrement denses en cette nuit lyrique du "cantique nouveau"[82].

Sur le plan de l'expression, ce texte de Grégoire est donc l'un des maillons de cette chaîne mystérieuse qui va de Méliton de Sardes à Romanos et à ses kontakia[83]. On connaît le problème posé par les études récentes sur la prose rythmée dans l'homilétique grecque: rhêtorique de l'asianisme? ou pratiques liturgiques, où se lit l'héritage de la synagogue, en particulier en milieu syriaque? Les uns, tel Wifstrand[84] dans la ligne des travaux d'E. Norden[85] privilégient l'influence de la prose d'art chère à la seconde sophistique. Pour Grégoire, les travaux de L. Méridier et de W. Jaeger vont en ce sens. Les autres, tel Wellesz, marquent l'influence de la poésie sémitique et de la pratique musicale de la cantillation. L'exemple fourni ici par Grégoire montre peut-être les confluences possibles: c'est en usant librement des ressources de la rhétorique grecque que Grégoire developpe dans une ligne très liturgique ces formes parahymniques nourries de références aux paroles de la célébration.

Vie nouvelle, nouvelle Genèse, triomphe sur la mort: jouant subtilement sur tous les plans de signification - résurrection du Christ, baptême et vie du chrêtien, résurrection à venir, fête présente -Grégoire reprend en ses propres variations les thèmes traditionnels, sans en occulter la polysémie, les riches connotations. Son interprétation plusieur fois rencontre la lignée d'Origène, tout en marquant avec une force particulière les aspects sacramentels, ecclésiaux et éthiques: c'est à la vie de chaque chrétien greffée dans l'Eglise sur celle du Christ que le triomphe sur la mort donne son sens. A Grégoire appartiennent en propre la poursuite systématique des allégories, les ingénieux parallélismes, l'élaboration des formes littéraires dans ce brillant finale de prologue. Certes il y a là jeu festif, mais cet éclat même, porté par l'émotion joyeuse de la fête, affirme fortement le sens de Pâques. Il est l'orient constant, "sensible au coeur", vers lequel l'auditoire est rappelé dans la suite de l'homélie, à travers problèmes et solutions recherchées de façon discursive.

NOTES

[1] Cette loi vaut dès le Nouveau Testament où le vocabulaire de ce champ joue au moins sur trois plans: vie du Christ, vie du chrétien, Parousie, cf. "la vie" en Jean 1,4, Rom. 6,4, Jean 5,29 par ex. La nouveauté patristique est la force du registre liturgique: "la grâce présente", la réactualisation par la fête-mémorial.

[2] Cf. Clément d'Alexandrie, Str. 2,11,51 = Philon, Congr. 1o6, éd. M. Alexandre (1967), p. 244-5 "la Pâque"; Origène, C.Celse 8,22; Sur la Pâque, éd. O. Guéraud et P. Nautin (Paris, 1979), 1,18, 22; 2,17; 4,18, 22 et l'intr. p. 114; Grégoire de Naziance Or. 45 (PG 36,636 B), Lettre 12o (PG 37,213 C). Pour d'autres textes cf. R. Cantalamessa, La Pasqua nella chiesa antica (Torino, 1978), Index s.v. Pascha-Transitus. Pour un rapport entre l'étymologie par passage et le thème de la mutation vers le bien cf. Eusèbe de Césarée, De solemniate paschali où l'étymologie est celle-ci: ἔαρος δῆτα θείου καὶ σωτηρίου τροπῆς ἀπὸ χειρόνων ἐπὶ τὰ κρείττω τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον διαλαβούσης (PG 24,697 B).

[3] PG 46,1o25-6: "Le Bien n'a plus à lutter à armes égales contre une armée hostile, mais la vie lumineuse triomphe. C'est pourquoi le cours de la lune, le quatorzième jour, la montre faisant face aux rayons du soleil. Ayant accueilli le soleil à son coucher, elle-même ne se couche pas avant d'avoir mêlé ses propres rayons aux rayons du soleil, en sorte qu'une seule lumière subsiste sans discontinuité" (tr. J. Daniélou, Bible et liturgie (Paris, 1951), p. 4o3. Cf. ibid. p. 4o1-7 pour ce symbolisme). Cette victoire de la lumière s'amorce au solstice d'hiver, temps de Noël, l'ἀρχή dont Pâques est le πέρας (PG 46,1129 CD, 1148). Le De tridui spatio (GNO IX p. 297-8) exploite le thème de la lumière pascale victorieuse de l'ombre à la pleine lune, mais, semble-t-il, sans référence explicite à l'antithèse limite du mal/ commencement du bien.

[4] Cf. J. Daniélou, L'Etre et le Temps chez Grégoire de Nysse (Leiden, 197o), ch. IX Comble p. 186-2o4, qui étu-

die surtout l'expression ἀκρότατον.

5 Je comprends οἷόν τι λέγω en parallèle à Théétète 2o7 A: "οἷόν τι λέγεις;": "un exemple de ce que tu veux dire?", comme signifiant "par exemple" et introduisant à ce titre la citation de Romains 5,14. Il faudrait en ce cas garder la ponctuation de PG 46,6o4 C: point avant Οἷόν τι λέγω.

6 Le chapitre 6 consacré au baptême constitue l'épître de la vigile pascale dans la liturgie byzantine (versets 3-11), cf. E. Mercenier, La prière des églises de rite byzantin (Chevetogne, 1948), II p. 261.

7 Le contenu de la fête pascale comprend toute l'économie du salut (cf. De tridui spatio (GNO IX p. 281; 291-294; 3o5-3o6; In sanctum Pascha, ibid. p. 248). La fête de Noël, créée depuis peu, se centrera sur l'incarnation, d'où les rapports établis par Grégoire entre Noël et Pâques (Lettre 4, PG 46,1o26-7). Mais le thème de l'incarnation dans la prédication pascale persistera. Pour cette tradition cf. Méliton, Sur la Pâque 5s., 8-9, 47, 66-7o, 1oo-5; Homélies pascales I: Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte, SC 27, ed. P. Nautin (Paris, 195o), p. 133; 165-6; 166-71; 171-4; 189; III: Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387, SC 48, ed. P. Nautin, F. Floëri (1957), p. 135,7-14; Grégoire de Naziance Or. 45 sur la Pâque.

8 In diem luminum GNO IX p. 228; Or.Cat. ch. 35, p. 129; 135 Srawley.

9 Cf. In luciferam sanctam Domini resurrectionem (GNO IX p. 318,21s.) et le dossier fourni par M. Aubineau, dans ses Homélies pascales, SC 187 (1971), à propos d'Hésychius de Jérusalem, 5,13-4 sur le parallèle entre naissance virginale et naissance hors de la mort du Christ. Le thème est familier à l'hymnologie pascale, cf. Canon de Jean Damascène (6ème ode) cité n. 15; Romanos XL 17,3, SC 128, ed. J. Grosdidier de Matons (1967).

1o Cf. GNO IX p. 31o,15-7 In sanctum et salutare Pascha

dont certaines expressions (χωρὶς ὠδίνων) sont parallèles à la p. 276 de notre homélie.

11 GNO IX p. 273,1o; 274,2 cf. 7; 275,19; 277,12, 15; 278,4, 14; 279,4; 28o,6.

12 GNO IX p. 273,1o-274,1; 274,4-1o, 2o-21; 277,12, 16; 278,6; 278,16-279,6; 279,13-14; 28o,3-4, 12-13.

13 Cf. p. 274,8, 12, 17-19; 275,13-14; 275,2o-276,14; 277,8; 277,17-21; 277,22-278,11; 279,8-28o,1; 28o,6-13.

14 Le parallèle établi (p. 285-6) entre première création et rédemption: trois jours pour le salut de l'homme, de la femme et du serpent, a une certaine homologie avec le grand développement sur la création nouvelle de la p. 279.

15 Cf. Homélies pascales I: Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte, SC 27, (195o), ed. P. Nautin, 62: "Les portes des cieux ont été ouvertes, un Dieu s'est montré homme et un homme est monté Dieu, grâce à toi (Pâques), les portes de l'enfer ont été rompues"; Romanos XXXVI 1,5: Παράδεισος ἠνέῳκτο; 2,7: Πύλας ᾌδου καθελὼν πύλας οὐρανίους ἠνέῳξας μοι...; Canon de Jean Damascène au matin de Pâque (6ème ode): "Vous êtes descendu au plus profond de la terre et vous avez brisé les verrous éternels retenant les captifs, o Christ, et le troisième jour, comme Jonas du poisson, vous vous êtes levé du tombeau. C'est en gardant les sceaux intacts, o Christ, que vous vous êtes levé du tombeau, vous qui n'avez pas violé le sein de la vierge lors de votre naissance et vous nous avez ouvert les portes du Paradis" (E. Mercenier, La prière des églises de rite byzantin II, p. 272).

16 Pour Rom. 6,3-11 cf. n. 6. Pour le prologue johannique, il constitue aujourd'hui encore l'Evangile des Matines pascales, cf. E. Mercenier, La prière des églises de rite byzantin II, p. 284, cf. pour des témoignages du IVème et Vème siècles le dossier rassemblé par M. Aubineau, Homélies pascales, SC 187 (1971) à propos de III (Basile

de Séleucie) 2 citant Jean 1,1. On retiendra en particulier le témoignage du "*Typicon de la Grande Eglise*" (Xème s. Constantinople): "Les Evangiles se lisent ainsi, depuis Pâques jusqu'à la Pentecôte: l'évangile de Jean" (ed. J. Mateos, II p. 91,95). Cf. *Le grand lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem*, ed. M. Tarchnišvili (Louvain, 1959), T. 1, *CSCO* 189, p. 12o: Evangile du premier dimanche après Pâques-le dimanche nouveau.

[17] J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology* (Nijmegen, 1962), pour le verset de Jean p. 142, pour ses citations p. 149.

[18] ἀναγέννησις (*GNO* IX p. 224,4-6 et 28-225,1; 227,6-7, 9; 239,1), ἀναγεννᾶν (p. 227,9; 237,8; 24o,16 en rapport avec Rom. 6,3), ἄλλη ζωή (p. 24o,12), παλιγγενεσία (p. 227,11; 23o,11; 232,11 citation de Tite 3,6; 233,9s.; 235,14 même citation; 236,1o; 237,23).

[19] L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse* (Rennes, 19o6) a bien défini cette particularité chez Grégoire de Nysse, décomposition d'un terme en une série d'éléments allégoriques (p. 219-2o). Il donne comme ex. *Cantique* II (*GNO* VI p. 6o), allégorie se développant systématiquement à partir du mot *vigne*.

[20] Le sermon sur l'Epiphanie, sur le baptême du Christ (*GNO* IX p. 238) a une longue page sur les aspects moraux de cette autre vie, cf. *Or.Cat.* ch. 4o, p. 16o Srawley "la conversion au meilleur" (μεταβολή, μετάστασις).

[21] *Vie de Moise* II 3o (*PG* 44,336 A).

[22] *Ep.Can.* *PG* 45,221 B.

[23] *Lettre* 3 (*PG* 46, 1o21 A).

[24] *Cant.* I (*GNO* VI p. 24,7).

[25] Par ex. dans le sermon *Contre ceux qui diffèrent le*

baptême (*PG* 46,421 D) à propos de l'eunuque éthiopien d'Act 8,27s.: "Tout lieu appartient au maître commun et toute eau est propre à l'usage baptismal, à condition qu'on trouve la foi de celui qui reçoit le baptême et la bénédiction du prêtre sacrificateur". De même dans le sermon *Sur le jour des lumières* (*GNO* IX p. 243,3) Elie prophétise: "la foi dans le Père, le fils et le Saint Esprit et le rachat". Le *Discours catéchétique* ch. 33, p. 124,1 Srawley définit ainsi les moyens du baptême: "la prière à Dieu, l'épiclèse de la grâce divine, l'eau et la foi sont ce par quoi s'accomplit le mystère de la renaissance" auxquels correspondent dans la *Vie de Moise* II 124 l'eau, le bâton de la foi, la nuée de l'esprit.

[26] Cf. VI 1-2, XIII 2.

[27] Hippolyte, *Tradition apostolique* ch. 21 (*SC* 11 bis, ed. B. Botte, 1968).

[28] *De deitate Filii et Spiritus sancti* (*PG* 46,573 B).

[29] J. Plumpe, *Mater Ecclesia* (Washington, 1943), p. 33, 42-3, 46, 47-8, 65, 115. Les mamelles de l'Eglise évoquées par Irénée dans *Adv.Haer*. 3,38,1; 5,2o,2 nourrissent des divines Ecritures. Le *Pédagogue* de Clément (I 6,45,1) où la métaphore est située en contexte baptismal et eschatologique éclaire notre texte: "C'est donc de lait, cette nourriture qu'est le Seigneur, que nous sommes nourris à la mamelle dès que nous avons été mis au monde, et dès que nous sommes régénérés, nous recevons l'espérance du repos final, l'annonce de la Jérusalem d'en haut, où l'Ecriture nous dit que coulent le miel et le lait, et sous le symbol de ces nourritures matérielles c'est également la nourriture sainte que nous postulons". Cf. aussi Basile de Césarée *PG* 31,428 B *Προτρεπτικὴ εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*: ... "L'Eglise appelle de loin ses propres nourrissons avec une proclamation sublime afin de mettre au monde alors ceux qu'elle a longtemps portés dans la souffrance et qu'après les avoir allaités des discours de la catéchèse, elle leur fasse goûter la nourriture solide des dogmes", *Homélies*

pascales, SC 187, ed. M. Aubineau (1971) V Ps.Chrysostome 2,6: "Αὕτη ἡ ἡμέρα ἡ τῶν ἀναγεννηθέντων γαλακτοδοτρία" qui fait peut-être allusion, comme le texte de Clément et même le De tridui spatio (GNO IX p. 306) à l'usage de la coupe de lait et de miel donnée après la communion aux néophytes, cf. par ex. Hippolyte, Tradition apostolique 21 (SC 11 bis, ed. B. Botte, 1968).

[30] Ch. 21.

[31] Le terme n'est pas scripturaire mais il évoque Phil. 3,10: "Notre πολίτευμα est dans les cieux", Act. 23,1: συνειδήσει ἀγαθῇ πεπολίτευμαι τῷ θεῷ et les textes sur la Jérusalem actuelle et la Jérusalem d'en haut (Gal. 4,24s.). L'expression se rencontre très tôt dans la littérature chrétienne: Martyre de Polycarpe 13,2, 1 Clément 2,8; 54,4.

[32] Cf. Lettre 3 (PG 46,1016 C): "Lorsque par la bonne conscience le Christ s'est formé en quelqu'un et que cet homme cloue par la crainte de Dieu sa chair et se crucifie avec le Christ et fait rouler loin de lui la lourde pierre de l'erreur de cette vie-ci et sort du tombeau du corps, quitte la vie humaine creuse et terre à terre pour monter par un désir sublime vers un mode de vie céleste...". Cf. In Pentecosten (PG 46,697 C) un beau développement sur la chambre haute où souffla l'Esprit, symbole du mode de vie sublime.

[33] De Virginitate XI 4,4 (ed. Aubineau, SC 119, Paris, 1964).

[34] In diem luminum (GNO IX p. 237-9), cf. Grégoire de Naziance Or. 40 (PG 36,368 B) συνθήκας πρὸς θεὸν δευτέρου βίου καὶ καθαρωτέρας πολιτείας ὑποληπτέον τὴν τοῦ βαπτίσματος δύναμιν.

[35] Bräutigam, Sonne und Mutter. Studien zu einigen Gottesmetaphern bei Gregor von Nyssa (Lund, 1977). Cf. Commentaire sur le Cantique VI (GNO VI p. 190,3): "ils lui montrent la beauté de la couche royale pour conduire davantage la fiancée au désir d'une communauté de vie

(συμβιώσεως) avec lui, divine et sans souillure".

[36] La périphrase s'inspire de Gen. 3,24 καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν Κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ Παραδείσου τῆς τρυφῆς. Elle est classique dans la littérature chrétienne (cf. Lampe, A Patristic Greek Lexicon s.v. 4 b of Eden), pour le paradis originel, le baptême qui y réintègre, la béatitude finale cf. Cyrille de Jérusalem, Procatéchèse 16 ὄχημα πρὸς οὐρανόν, παραδείσου τρυφή.

[37] J. Daniélou, Sacramentum Futuri (Paris, 1950), p. 13-20 Baptême et Paradis; Bible et Liturgie (Paris, 1951), p. 46-7, 51, 142.

[38] Cf. Basile de Césarée, Προτρεπτικὴ εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα (PG 31,428 C): "Tu ne rentreras pas au Paradis, si tu n'es pas marqué du sceau du baptême. Ne sais-tu pas que l'épée de feu est placée pour garder la voie de l'arbre de vie, terrible et flamboyante pour les incroyants, pour les croyants accessible et brillant sur leur désir?".

[39] Sur ce thème de l'homilétique pascale cf. par ex. Homélies pascales (SC 187, ed. M. Aubineau, 1971), Hésychius I 6,4-6: "Aujourd'hui par ce Ressuscité, le Paradis est ouvert, Adam est rendu à la vie, Eve est consolée." est le commentaire ibid. p. 96-7. Le thème est lié à Lc 23,43. Il se retrouve dans l'hymnologie pascale, cf. Canon de Jean Damascène (Matines de Pâques), 6ème ode, cité n. 15; Romanos XXXVI 1,5; XXXIX 23,2-5 (SC 128, 1967).

[40] A. von Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, TU 42,3 (Leipzig, 1918); J. Daniélou, Bible et Liturgie (Paris, 1951), 67-9; P.Th. Camelot, Spiritualité du baptême (Paris, 1963), VI Vie nouvelle, p. 141-73; J. Ysebaert, Greek Baptismal Terminology (Nijmegen, 1962), Part Two, p. 107-53.

[41] Texte grec in P. Nautin, Patristica I, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton (Paris, 1953), p. 155.

[42]*Hymne* 38 v. 45 (*PG* 37,1325-8): ὥς κε παλιγγενέες τε καὶ ἐκ θανάτοιο φυγόντες / σοὶ συναειρώμεσθ' ἔνθεν ἀνερχομένῳ.

[43]Cf. plus tard Basile de Séleucie 3,24 in *Homélies pascales* (*SC* 187, ed. M. Aubineau, Paris, 1971), p. 215 "un sein qui engendre spirituellement" et le commentaire p. 271-2.

[44]Cf. *Sermon* 119 (*PL* 38,674): Voyez et réjouissez-vous. Les voici. Ils sont nés de Dieu. La matrice, c'est l'eau du baptême (vulva matris, aqua baptismatis).

[45]Cf. P. Nautin, *Homélies pascales* II: *Trois homélies dans la tradition d'Origène* (*SC* 36, Paris, 1953), p. 34s.

[46]Origène, *Sur la Pâque*, ed. O. Gueraud et P. Nautin (Paris, 1979), p. 16o-5, cf. *Homélies sur Luc* 28,192: "Lorsque le Christ fut baptisé et assuma le mystère de la seconde génération, afin que toi aussi tu détruises ta première nativité et naisse en une seconde génération, alors le texte dit qu'il commença (Lc 3,23). Et de même que le peuple des Juifs, lorsqu'il était en Egypte n'avait pas de début des mois et que lorsqu'il sortit d'Egypte, il lui fut dit: 'ce mois-ci sera pour vous le début des mois, il sera pour vous au commencement des mois', de même celui qui n'est pas encore baptisé n'a pas commencé, dit le texte." (*SC* 87, ed. H. Crouzel, 1962).

[47]Cf. *Trois homélies dans la tradition d'Origène* I 6-7.

[48]Cf. *SC* 1 ter notes à II 96, 97 et 1o8.

[49]Cf. *Lettre* 4 (*PG* 46, 1o28 CD)

[5o]Cf. *In sanctum et salutare Pascha GNO* IX p. 3o9-1o.

[51]Matth. 21,4-5 = Zach. 9,9 l'ânesse et l'ânon; 27,9 = Zach. 11,12-3 les trente pièces d'argent pour le champ du potier; Mc.14,27 = Zach. 13,7 "Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées"; Jean 7,38 cf. Zach. 14 "des fleuves d'eau vive sortiront de son sein"; 19,37 = Zach. 12,1o "Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé", cf. Justin, *Dial*. 53.

[52]Cf. Romanos XXXIX 22,7 du bois de la croix (*SC* 128, ed. Grosdidier de Matons, 1967).

[53]Didyme commentant Zach. 14,9b "En ce jour là, le Seigneur sera unique et son nom sera unique" écrit: "Au jour que fait (Ps. 117,24) et que manifeste le 'Soleil de justice' (Mal. 3,2o), son mom sera unique" (V 96).

[54]E. Mercenier, *La prière des églises de rite byzantin* II, p. 268, 278, 284.

[55]A Jérusalem dans la vigile pascale (cf. le lectionnaire arménien étudié par A. Renoux, *Le Muséon* 74 (1961), p. 376; 75 (1962), p. 391, cf. *PO* XXXV-XXXVI, 1969-71). Plus tard il y figure au matin de Pâque au début de la synaxe (cf. *Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem*, ed. M. Tarchnišvili, Tome 1 (*CSCO* 189, Louvain, 1959), p. 114). A Constantinople d'après le *Typicon de la grande Eglise*, ed. J. Mateos (Rome, 1962-3), II, p. 95, il précède la lecture du premier chapitre des *Actes* au dimanche de Pâque. Documents cités par M. Aubineau, *Homélies pascales* (*SC* 187, 1971), p. 314-5 à propos d'une homélie du Ps.Chrysostome fondée sur ce verset.

[56]Ce texte est repris dans Jean Chrysostome *Exp.in Ps*. (*PG* 55,336-7). De même Théodoret verra en ce jour, la lumière de la Résurrection répandue par les apôtres (*In Psalmos* PG 8o, 1816-7), "le jour qu'Abraham a voulu voir" (Jean 8,56), c'est à dire celui de la Passion (*Eranistes* PG 83,2o2). On notera qu'une interprétation du verset l'applique au dimanche, jour de la résurrection (Eusèbe de Césarée, *Com.in Ps*. *PG* 23,1173 CD) et que de Pâques, le sens sera transféré à la récente fête de Noël (Grégoire de Nysse *PG* 46,1129 B).

[57]Cf. en particulier Homélies pascales, SC 187, ed. M. Aubineau (1971), V Ps.Chrysostome et VII Léonce de Constantinople qui en présente des remplois et d'autres développements.

[58]Cf. Homélies pascales (SC 187), V Ps.Chrysostome 1: "Nous chantons dans un sens spirituel Ps. 117,24. Pourquoi? Parce que le soleil n'est plus obscurci mais que tout s'illumine ... parce que nous ne tenons plus de rameaux de palmiers mais que nous portons 'les nouveaux illuminés'". Cf. Augustin, Sermon 258,1-2 cité plus loin dans notre texte; Sermon Morin Guelferbytanus 8 (PLS 2,556-8) des chrétiens, lumière dans le Seigneur.

[59]Jérôme, PL 39,2o58-9 (cf. Hippolyte, fragment Contre Caius 7 in Commentaire sur Daniel, SC 14, ed. G. Bardy, p. 246-7).

[6o]Cf. sur le titre christologique de Jour J. Daniélou, Théologie du judéo-christianisme (1958), p. 222-4, avec p. 224 le rapport avec Ps. 117,24.

[61]Sermons pour la Pâque (SC 116, ed. S. Poque, 1966) 258,1-2 p. 347, cf. p. 356 du Christ.

[62]J. Daniélou, Théologie du judéo-christianisme, p. 219-22.

[63]La lecture du premier chapitre de la Genèse fait encore partie de la liturgie byzantine de Pâques. Elle est la première des quinze lectures du Grand Samedi, cf. E. Mercenier, op. cit. II, p. 26o. A Jérusalem, c'était la première lecture de la vigile pascale, après l'antienne de Ps. 117,24 (A. Renoux, Le Muséon 1961, p. 376 et 1962, p. 391).

[64]P. 262-3, 389-94. Cf. Homélies pascales, SC 187, ed. Aubineau (1971), p. 74, p. 443-4 du commentaire à propos de Léonce de Constantinople 1,7-8: "Le printemps des chrétiens s'est levé".

[65]Cant. (GNO VI p. 153,9-14): "Mais lorsque vient celui qui apporte le printemps à nos âmes, ... aussitôt tout revient au calme et à la sérénité et notre nature se remet à verdir et à se parer. Les fleurs de notre vie sont les vertus qui maintenant fleurissent et produisent leur fruit en leur saison". Pour le lien entre ce thème du Cantique, Pâques et le baptême cf. J. Daniélou, Bible et Liturgie, p. 262-3. Didyme met en rapport dans l'In Zachariam (V 87-8) ce passage du Cantique commenté par Grégoire et la Pâque.

[66]Cf. In Psalmos (PG 44,556 A).

[67]Pour les astres, le soleil, l'interprétation du Commentaire sur le Cantique s'inspire d'Origène, Homélies sur la Genèse 1,5-7.

[68]Cf. J. Daniélou, Sacramentum Futuri (Paris, 195o), p. 11: "typologie à deux plans: d'une part le Christ crucifié est une reprise d'Adam au jardin et à son tour le chrétien reproduit cette reprise".

[69]Cf. A. von Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt, TU 42,3, p. 118s.; J. Daniélou, Bible et Liturgie, p. 61-2; J. Ysebaert, Greek Baptismal Terminology, p. 148s.

[7o]PG 5o,417-32, cf. J. Daniélou, Bible et Liturgie, p. 99-1o3.

[71]Hom.Gen. 1,3: "Nous voici désormais nous-mêmes 'terre' et non plus 'élément sec'. Apportons donc à Dieu des fruits abondants et variés ... et que s'accomplisse en nous la parole de l'apôtre: 'une terre recevant la pluie qui tombe souvent sur elle et produisant une herbe utile à ceux qui la cultivent a part à la bénédiction de Dieu' (Heb. 6,7-8); 1,12 (Gen. 1,26): "Tous ceux qui viennent à lui et s'efforcent d'avoir part à l'image raisonnable sont par leurs progrès 'renouvellés chaque jour selon l'homme intérieur' (2 Cor. 4,16) à l'image de celui qui les a faits".

[72]Romanos XL 17,3 de la tombe du Christ: "Voici le sein immaculé".

[73]Les mêmes citations seront appliquées par Grégoire à Noël (PG 46, 1148 A).

[74]Aux textes cités n. 15 (Ps.Hippolyte, Canon de Jean Damascène, Romanos) on ajoutera par ex. Grégoire de Naziance, Hymne 38 (PG 37,1325-8), v. 41-2: Καὶ ζοφεροὺς πυλεῶνας ἀμειδήτου ἀΐδαο / Ῥήξατο καὶ ψυχαῖς δῶκεν ἐλευθερίην; Ps.Epiphane, De resurrectione 9 (texte grec in P. Nautin, Patristica I, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton (Paris, 1953), p. 151-9): "Alors l'Enfer entendant fut renversé, ses portes d'airain furent brisées, ses verrous de fer broyés, et les âmes des saints s'élancèrent à la suite du Christ sur ses pas. Alors s'accomplit la parole de l'Ecriture: 'Là il brisa les portes d'airain, il broya les verrous de fer' (Ps. 1o6, 16); Ps.Chrysostome PG 62,724: ὁ δὲ κύριος σκυλεύσας τὸν θάνατον καὶ τὸν ᾅδην πατήσας καὶ τῷ ξύλῳ τὸ ξύλον ἰασάμενος καὶ τὰς πύλας συγκλάσας καὶ τοὺς μοχλοὺς συντρίψας καὶ τὸν διάβολον δήσας καὶ τὸν κόσμον ἐλευθερώσας... .

[75]Cf. les textes cités n. 15.

[76]Cf. E. Mercenier, op. cit. II, p. 259 au Samedi saint les idiomèles, avec les lamentations de l'Enfer: "Il a brisé mes portes d'airain", p. 272 au matin de Pâques le Canon de Jean Damascène (6ème ode) cité n. 15, p. 285 les stichères des vêpres.

[77]Cf. In diem luminum (GNO IX p. 222,23; 224,4, 16-17).

[78]PG 62,724.

[79]Ps.Augustin, Quaestiones CXXI, CSEL 5o,363, cité par O. Perler, Méliton, Sur la Pâque (SC 123, 1966), p. 27 n. 5.

[80]E. Mercenier, op. cit. II, p. 289.

[81]Chez Grégoire de Naziance Or. 1 (PG 35,397 AB) χθές - σήμερον s'opposent de sembable façon par ex.

χθὲς συνεσταυρούμην Χριστῷ σήμερον συνδοξάζομαι
χθὲς συνεκεκρούμην συζωοποιοῦμαι σήμερον
χθὲς συνεθαπτόμην σήμερον συνεγείρομαι

Bref sermon où s'enchaînent les antithèses rythmées et rimées, cf. encore 4oo A

κατῆλθεν ἵνα ὑψωθῶμεν
ἐπειράσθη ἵνα νικήσωμεν
ἠτιμάσθη ἵνα δοξάζῃ
ἀπέθανεν ἵνα σώσῃ
ἀπῆλθεν ἵν' ἑλκύσῃ πρὸς ἑαυτὸν κάτω κειμένους ἐν τῷ τῆς ἁμαρτίας πτώματι

[82]D'autres sermons liturgiques offrent par place des exemples proches (In diem luminum GNO IX p. 223,13-6, 18-2o, p. 229,5-13, p. 238,1o-8, finale p. 241,6-2o; In ascensionem Christi ibid. p. 323,12-5; In diem natalem Christi PG 46,1145 D, 1148 A, C, 1149 BC). L. Méridier, dans son ouvrage sur L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse (Rennes, 19o6), p. 162-83 sous la rubrique trop étroitement rhétorique "Goût de la structure symétrique" étudie plusieurs exemples de textes liturgiques mêlés à des textes d'une autre nature littéraire.

[83]Historique de la question de J.B. Pitra à P. Maas dans l'article de E.J. Wellesz "Melito's Homily on the Passion: An investigation into the sources of Byzantine Hymnography", Journ.Theol.Stud. 44 (1943), p. 41-52. Les travaux sur Méliton de Sardes et son homélie pascale ont donnés un nouveau départ à ces recherches, cf. la bibliographie d'O. Perler (SC 123, 1966), p. 54-5 et son introduction p. 24-9. Les exemples grecs donnés sont parfois contestables: ainsi les Homélies pascales éditées par P. Nautin en SC 36, 48 ne comportent pas de passages en prose rythmée, à la différence de l'Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte (3 l'introduction; 5; 62 le finale). Ils pourraient être étendus à l'extrême. Toujours dans les homélies pascales, outre les exemples de Ps.Chrysostome PG 62,724, cf. PG 59,721-3, du Ps.Epiphane (in P. Nautin, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton p. 151-9), Grégoire de Naziance Or. 1 cf. n. 81 ici, on trouvera de nombreux exemples minutieusement analysés

dans les Homélies pascales (SC 187) ed. M. Aubineau: I-II Hésychius de Jérusalem, III Basile de Séleucie, V Ps.Chrysostome, VI-VII Léonce de Constantinople.

[84] A. Wifstrand, "The Homily of Melito on the Passion", VigChr 2 (1948), p. 2o1-23.

[85] E. Norden, Die antike Kunstprosa, rpr. Stuttgart, 1958.

ANDREAS SPIRA

Der Descensus ad inferos in der Osterpredigt Gregors von Nyssa De tridui spatio
(De tridui spatio p. 28o,14-286,12)

τοῦτο γάρ ἐστι
καὶ τῶν σκυθρωπῶν τὸ πέρας
καὶ τῶν ἀγαθῶν ἡ ἀρχή
(De trid. 277,15 f.)

Die Predigt Gregors, die in der Überlieferung den Titel "Die dreitägige Frist der Auferstehung" erhielt, ist in zweifacher Hinsicht ein eigentümliches Werk. Keine Osterpredigt der alten Kirche spricht so ausführlich über den dreitägigen Aufenthalt des Herrn bei den Toten und stellt dabei so schwierige Fragen, und keine Festpredigt Gregors ist so eigenwillig gebaut wie diese lange Rede, von der wir weder das Jahr kennen, in dem sie gehalten, noch die Gemeinde, der eine so anspruchsvolle Kost zuteil wurde[1]. Ehe wir daher das uns zur Erklärung gegebene Kapitel über die "Bedeutung der drei Tage" (28o,14-286,12) aufschlagen, wollen wir in einem ersten Teil das Ganze der Predigt in den Blick nehmen und fragen, was es mit diesen inhaltlichen und formalen Besonderheiten auf sich hat: 1) Was ist der Grund für eine Behandlung des alten Kerygma vom Hadesaufenthalt Christi unter dem gemessen an der bisherigen Verkündigung so ungewöhnlich betonten Aspekt der drei Tage? - Diese Frage weist auf den Ort der Predigt in der Entwicklung des Festkalenders. 2) Warum sprengen Anfang und Ende der Rede jedes für Proömium und Epilog sonst übliche Maß? - Hier geht es um den Ort der Predigt in ihrem Gottesdienst. 3) Warum unterliegt gleichzeitig der Hauptteil der Predigt einem strukturellen Gesetz, das man wohl in anderen literarischen Gattungen, nicht aber in einer antiken Rede erwartet? - Das führt zu dem Ort dieser Predigt in der Entwicklung der Lehre. Aus ihren καίρια also, ihren heortologischen, liturgischen und dogmatischen "Umständen"

wollen wir die Rede als Ganzes zu verstehen suchen.

I. Das Ganze der Predigt

1. Das Triduum in Lehre und Liturgie - die Thematik der Predigt

καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε
(Matth. 12,41)

Die in ihrem Grundmuster einfach gebaute Predigt - Proömium, Beweis, Epilog - enthält das Thema des Triduum mortis nahezu durchgehend, jedoch in verschiedener, dem jeweiligen Redeteil angemessener Affektlage. Anfang und Ende "erfreuen" bzw. "bewegen" den Hörer, der Mittelteil "lehrt". Das entspricht der inhaltlichen Verteilung. Denn der Rahmen "verkündet" das Heil der drei Tage, während das Innere die mit dem Triduum gegebenen Probleme "untersucht". Es sind die folgenden Fragen: Was hat der Herr in den drei Tagen bewirkt (28o,14-283,9)? - Waren gemessen daran drei Tage viel (283,1o-285,6)? - Warum gerade drei Tage (285,7-286,12)? - Wie sind die drei Tage in ihrer biblischen Folge zu zählen (286,13-29o,17)? - Wie konnte der Herr in den drei Tagen gleichzeitig im "Herzen der Erde", mit dem Schächer im "Paradies" und in den "Händen des Vaters" sein (29o,18-294,13)? - Nur die folgenden zwei letzten Fragen behandeln kein Problem des Triduum, nämlich, wie die Christen den 14. Tag des Neumonds und die sieben Tage des Ungesäuerten bewahren (294,14-298,18), und warum der Herr von allen Todesarten das Kreuz wählte (298,19-3o3,12). Eine solche Konzentration auf das Triduum mortis ist, wie gesagt, in der Predigtliteratur ohne Beispiel, ja, soweit ich sehe, in der frühchristlichen Literatur überhaupt. Der Grund dafür kann nur in einer besonderen Aktualität dieses Themas liegen. Was soll man sich darunter vorstellen?

Der dreitägige Aufenthalt des Menschensohnes im "Herzen der Erde" nach dem "Zeichen des Jonas" (Matth. 12,39 f.) gehört zur österlichen Verkündigung seit apostolischer Zeit[2]. Doch erst seit dem Jahr 359 findet

er als Descensus ad inferna auch in die Bekenntnisse Eingang[3]. Warum dies so spät geschah, und warum gerade zu dieser Zeit, kann nur vermutet werden. Die bedeutenden Bemühungen der Gegenwart um ein vertieftes theologisches Verständnis des schwierigen Glaubensartikels haben auch zu einer neuen Aufarbeitung der Geschichte seiner Entstehung geführt[4]. Danach ist deutlich, daß alles Wachstum der sogenannten Hadesmotive - von einer "Predigt" des Heils an die Toten über deren "Taufe" und "Befreiung" bis hin zu einem regelrechten "Hadeskampf" - doch nur das eine und selbe Grundverständnis entfaltet, daß der Hadesabstieg Überwindung des Todes bedeutet: "Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod wo ist dein Stachel, Hölle wo ist dein Sieg!" (I Kor. 15,55). In dieser seiner elementaren Heilsbedeutung war der Descensus ein so selbstverständlicher Teil der Osterbotschaft insgesamt, daß er theologisch in den ersten beiden Jahrhunderten eine besondere Rolle gar nicht zu spielen brauchte. Auch die plötzliche Blüte des Themas in der Erbauungsliteratur des dritten Jahrhunderts ist un-theologischer Art, aber Zeichen eines bedeutsamen Platzes im Glaubensleben. Eben dies, hat man neuerdings vermutet, sei auch der Grund für die Aufnahme in das Credo im Jahrhundert darauf, womit der Erfahrungssatz "Lex orandi lex credendi" hier eine förmliche Umkehrung erfahre[5].

Tatsächlich setzt das eigentlich theologische Interesse am Hadesaufenthalt Christi erst in den folgenden Jahrzehnten ein. Denn hier, scheint es, geriet gerade dieses Ereignis zunehmend in den Brennpunkt der christologischen Kontroverse. Ja, in seiner Rätselhaftigkeit wurde es, wie A. Grillmeier gezeigt hat, geradezu zum Antrieb der Bemühungen um das Geheimnis der "zwei Naturen in der einen Person"[6]. Gregor selbst hat mit seinen anti-apolinarischen Klarstellungen daran einen nicht geringen Anteil. Die letzte der oben genannten Fragen zum Triduum (29o,18 ff.) läßt sich nur auf diesem Hintergrund begreifen.

Bedeutsamer noch für das Verständnis der Thematik der Predigt insgesamt scheint mir jedoch die liturgische Situation, genauer, die Entwicklung des Festkalenders. Leiden und Auferstehung waren, wie als bedeutend-

stes Dokument österlichen Predigens vor der kirchengeschichtlichen Wende die Passa-Homilie Melitons zeigt, als Verkündigung wie als Feier früher eins. In diese kerygmatische und liturgische Einheit war auch der Hadesaufenthalt eingebettet und sein besonderer Aspekt der drei Tage daher ohne Problematik. Erst als mit dem entstehenden Kirchenjahr im vierten Jahrhundert die alte Einheit von Passa-Ostern, die gleichzeitige Feier von Tod und Auferstehung, zerriß und, sozusagen historisiert, zur Karwoche wurde, erhielt zwischen Tod und Auferstehung auch die dreitägige Grabesruhe ihr eigenes Gedenken zwischen Karfreitag und Ostersonntag als ἐπιτάφιος ἑορτή zusammengefaßt am Karsamstag[7]. Das früheste Zeugnis dafür ist die Karsamstagspredigt des Amphilochios, kommt also aus dem Freundeskreis Gregors[8].

Diese heortologische Entwicklung wirkte sich auch auf die Osterpredigt aus, deren altes Kernstück, die typologische Exegese von Exodos 12, an Bedeutung verliert und einer Vielfalt neuer Formen österlichen Predigens Platz macht[9]. Die "Reihe" der fünf Predigten des Meletios, vom Tötungsplan der Hohenpriester am Mittwoch bis zur Auferstehung am Ostersonntag, illustriert extrem die auch für den Prediger veränderte Lage. Der geschichtliche Inhalt des neuen Festes der Grabesruhe aber ist neben der Grablegung durch Joseph von Arimathia in erster Linie der Abstieg in das Totenreich[10]. Erst diese Historisierung des Festkalenders machte das chronologische Problem der "drei Tage" überhaupt sichtbar, so daß die Frage Gregors nach der "genauen" Verteilung des Triduum auf das "Leiden dieser Tage" (286,17) ihre durchaus beunruhigende Aktualität besaß. Ebenfalls ein Problem des liturgischen Kalenders, das damals viele Gemeinden bedrängte, spiegelt die von jüdischer Osterpolemik ausgehende Frage nach der Bewahrung der mosaischen Passa-Zeiten durch die Christen (294,14 ff.)[11].

Am bedeutsamsten aber für den Gemeindeprediger erscheint mir die kerygmatische Konsequenz der neuen heortologischen Situation. Wenn eine klassische Glaubenslehre unseres Jahrhunderts schwankt, ob in dem Abstieg zu den Toten noch die "Erniedrigung des Leidens" oder bereits die "Erhöhung der Auferstehung" zu sehen

sei[12], so geschieht das auf dem Hintergrund der späteren, soteriologisch gesehen epochalen, ost-westlichen Akzentverschiebung vom Hades zum Kreuz, die in der "Genugtuungslehre" Anselms ihren Abschluß fand. Denn der "Skandal des Kreuzes" durfte nicht "aufhören" (Gal. 5,11), das "Kreuz nicht entleert" werden (I Kor. 1,17). Die Folge jedoch war jene Ratlosigkeit gegenüber dem Tag "zwischen" Karfreitag und Ostern, auf die nach einer langen Periode des Schweigens heute die Karsamstagstheologie H. U. v. Balthasars eine neue Antwort sucht. Gregor hat an dieser Fragestellung noch keinen Teil. Er wie alles österliche Reden vor ihm sieht im Hadesaufenthalt Christi allein den Sieg über Hölle und Tod und unter der dreitägigen Ruhe des Grabes den dramatischen Beginn der Auferstehung. Denn die Unbegreiflichkeit der Erlösung am Kreuz wurde für das Auge des Glaubens in dem Sieg über das Totenreich faßbar. Deshalb waren Katabasis und Anastasis, wie die östliche Ikonographie noch lange bezeugt, geradezu eins[13]. Und doch gibt auch Gregor dem Karsamstag eine Deutung, die über das bis dahin zum Triduum Gesagte hinausführt. Die Herausforderung dazu kommt, das ist deutlich, aus der Neuordnung der Liturgie.

Gregor predigt in der Nacht vom Karsamstag auf Ostersonntag[14]. Das ist die Zeit der alten Auferstehungsfeier, und auch seine Predigt "öffnet" mit der sich neigenden Nacht die "Tür der Auferstehung" (304,9). Doch ist der Inhalt der hier begangenen nächtlichen Feier deutlich die als "Sabbatruhe" bezeichnete dreitägige Ruhe des Grabes[15]. Ja, der Prediger behandelt das Triduum mortis mit einer Intensität, die, wie gesagt, in der Literatur ohne Beispiel ist. Die drei Tage des Grabes aber sind die drei Tage des Hades, und soweit die Predigt vom Triduum handelt, handelt sie vom Descensus. Das andere Ereignis, dessen der Karsamstag gedenkt, die Grablegung durch Joseph von Arimathia, tritt dem gegenüber sogar auffällig zurück, indem es lediglich der Überleitung in den österlichen Epilog dient[16]. Die eigenartige Beschränkung der Thematik ist also bedingt durch die Entwicklung des Kalenders, dessen neues "Begräbnisfest" auch der dreitägigen Grabesruhe eigens zu gedenken erfordert.

Aber, wie die alten Titel der Predigt treffend erfassen, bedeutet τριήμερος προθεσμία immer auch τριήμερος ἀνάστασις.[17] Eben das, scheint mir, macht die Deutung des neuen Festes für ihn so schwierig. Denn die heortologisch bedingte Begrenzung des Themas verlangt nun auch eine kerygmatische Beschränkung, die den eigentümlichen Charakter der Stunde "zwischen" Tod und Auferstehung, vor allem aber "vor" der Auferstehung, heraushebt und ihm - was das Schwierigste ist - die adäquate Heilsbedeutung abgewinnt. Hier macht es sich Gregor verglichen etwa mit Amphilochios nicht leicht[18]. Man sieht es daran, daß ihm bei dieser Anstrengung die herkömmlichen Formen exordialer und perorationaler Rhetorik zerbrechen und als Proömium und Epilog etwas ganz Neues entsteht - der Predigt auf ein Herrenfest freilich, die ja das Wort mit dem Kult verbindet, angemessen in vollkommener Weise.

Er gibt, wie wir gleich sehen werden, dem alten Kerygma vom Aufenthalt des Herrn im Hades eine neue Dimension, indem er es geschichtstheologisch deutet. Aber - und das ist das eigentlich Überraschende daran - er gewinnt die neue Interpretation gerade dadurch, daß er sich an den begrenzten liturgischen Zeitpunkt hält und diesen erklärt. Ja, er entwickelt die Theologie des Festes anagogisch aus der Liturgie seiner Feier. Denn darin liegt die gedankliche Tiefe, aber auch der ästhetische Reiz seines meisterhaft komponierten Prologs, daß der Prediger, ausgehend von dem mit den Sinnen faßbaren liturgischen Augenblick in der Feier dieser Nacht, die Seelen seiner Hörer hinaufführt zu dem mit den Sinnen nicht faßbaren theologischen Augenblick des Festes in der Geschichte, wie er sie sieht, dieser Welt. Er selber bestätigt es am Morgen: "Durch das Sichtbare ward unser Herz bei der Hand geführt zum Unsichtbaren" (3o9,17 f.). Damit erhält das Fest der Grabesruhe im "Geschehen dieser Tage" (286,17) eine heilsgeschichtlich vertiefte Sinngebung. Insofern ist die Predigt nicht nur von dogmengeschichtlichem Interesse, sondern auch liturgiegeschichtlich aufschlußreich als Antwort eines schöpferischen Geistes auf eine bestimmte heortologische Situation. Das zeigt uns konkret jetzt der Rahmen der Predigt in seiner engen

Verbindung zu der liturgischen Feier.

2. Liturgie und Verkündigung - der Rahmen der Predigt (Proömium-Epilog)

ἡ δὲ καρδία...διὰ τῶν φαινομένων
χειραγωγουμένη πρὸς τὸ ἀόρατον
(De trid. 3o9,17 f.)

Proömium und Epilog der Predigt auf ein Herrenfest verbinden, wie eben gesagt, das Wort mit dem Kult. Es ist noch nicht untersucht, daß dabei Formen entstehen können, die von der profanen Beredsamkeit, deren Schüler doch die großen Prediger aus der Zeit Gregors sind, nicht vorgesehen sind. So zeigt sich, daß die auf dem Kolloquium behandelten Osterreden Gregors in das übliche Raster der Rhetorik so recht nicht passen. Die in den Referaten aufgetretenen Divergenzen bei der formalen Aufteilung der Predigten machten das deutlich. So ließ traditionell gesehen korrekt C. Klock das Proömium von In s. Pascha bei 247,1o enden und den Hauptteil beginnen mit dem folgenden Εἴπωμεν τὰ οἰκεῖα τῆς ἑορτῆς. J.C.M. van Winden sprach von einem "auffälligen" Aufbau der Rede und ließ einem Kurzproömium (245,4-15) zwei Hauptteile folgen (245,16-253,5 und 253,19-268,21), deren ersten er allerdings sehr glücklich, wie mir scheint, als "kerygmatisch" bezeichnete. M. Harl jedoch nannte ohne Zögern und mit Recht, wie mir scheint, den gesamten Text bis 253,5 "une assez longue introduction" und vermerkte deren erstaunliche Ausdehnung: 8 Seiten bei 17 Seiten "Zetema", also 31 % (219 Zeilen von 683), eine Proportion, die in der Tat alles übliche Maß übersteigt. Auch das Proömium von De tridui spatio (273,5-28o,13) entspricht, da ebenfalls eigentümlich zweigeteilt (277,15; vgl. den Einschnitt In s. Pascha 247,1o) und dadurch unüblich lang (143 Zeilen von 757 = 19 %), nicht der Konvention. Dennoch nannte M. Alexandre den von ihr interpretierten zweiten Teil wiederum mit Recht, wie mir scheint, "le finale du prologue", und die Einheit zeigte sich schon durch die von ihr wie von M. Harl angewandte

Methode, schlicht den Bibelzitaten zu folgen, über die der Gedanke gleitet wie eine Berggondel über ihre Maste.

Die Kohärenz der Bibelzitate indessen beweist lediglich die atypische Form, erklärt aber noch nicht, woher die Anomalie rührt. Die Antwort wäre leichter, besäßen wir eine "Theorie der Festpredigt", gewonnen aus der Praxis des vierten und fünften Jahrhunderts und auf der Folie der vorausgegangenen Götterepideiktik, insbesondere Menanders[19]. Beide Osterreden zeigen ja deutlich, daß die thematischen Hauptteile zwar Probleme der Lehre untersuchen (Auferstehung der Toten bzw. Fragen des Triduum), der Prolog jedoch, und in De tridui spatio auch der Epilog, der Heilsbotschaft des Festes dient. Erst in einer Zeit, da die dogmatischen Diskussionen bis in die Gemeinden reichten, erwies sich die Verbindung der Lehre mit dem Gottesdienst als eine Aufgabe, die sich dem Heidentum überhaupt nicht, aber auch dem christlichen Redner, denkt man etwa an das liturgische Flair der Predigt Melitons, in dieser Schärfe offenbar nicht stellte. Keine Götterrede ist ja so konkret mit dem Kult verbunden wie die Predigt an einem Herrenfest und keine Predigt der Frühzeit so belastet mit komplexen Fragen der Lehre wie die Predigt eines anspruchsvollen Theologen zur Zeit Gregors. Ein solcher Theologe geht, wo irgend möglich, nicht über die Fragen hinweg, die man selbst beim Brotkauf diskutierte[20], und ein solcher Theologe, zumal wenn er wie Gregor durchdrungen ist von der überzeitlichen Dimension der Liturgie, wird neben den dogmatischen Problemen des Festes, die nur "gelehrt" werden können, immer auch dessen Heilsbotschaft Raum geben, die nur "verkündet" werden kann. Dieser kerygmatischen Notwendigkeit trägt das Proömium einer Predigt, deren Hauptteil Lehrfragen behandelt, offenkundig Rechnung, weshalb es die konventionelle Funktion dieses Redeteils übersteigt und ein Eigengewicht erhält, das sich auch quantitativ in der Form auswirkt. Doch dem wäre, wie oben gesagt, auf breiter Grundlage nachzugehen. Hier kann die neue Form nur an unserem Beispiel isoliert betrachtet werden.

"Durch das Sichtbare geführt zum Unsichtbaren", von der sinnenhaften Liturgie zu der die Sinne über-

steigenden Theologie. Das ist, wie schon angedeutet, Gregors Weg der Festverkündigung im Prolog dieser Predigt. Der liturgische Augenblick aber ist von besonderer Art. Es ist Nacht, noch sind die Sterne am Himmel, die Fackeln der Neugetauften bilden ein Meer von Licht[21]. Die Gemeinde hat bereits eine Vielzahl von Lesungen gehört, dazu "Psalmen, Hymnen und geistliche Gesänge"[22]. Jetzt, nach Taufe und Wortgottesdienst, ergreift der Bischof das Wort. Gleich sein erster Satz reduziert die bisherige gottesdienstliche Feier souverän auf den einen Begriff, aus dem allein er das Fest zu deuten gedenkt: die "gegenwärtige Gnade". Wie eine Fanfare stößt die kurze Apodosis der langen Periode des Eingangs nur diesen Begriff aus. Er löst eine Protasis, deren feierlich-intensive Anaphern die Lesungen der Reihe nach erfaßten (und - 'magis ardet' sagt Cicero von dieser Figur - auch die nachtmüden Geister der Gemeinde!), so daß alles Gehörte hier konvergiert (273,5-1o): Patriarchenverheißung, Gesetzgebung, Geschichtsrätsel, Prophetenstimme - wenn irgend etwas davon Gewißheit besitzt, Hoffnung und Glauben verdient oder Heilsbotschaft ist - so "ist alles dieses die gegenwärtige Gnade".

In seiner am Ostersonntag gehaltenen Predigt In s. Pascha spricht Gregor vom "gegenwärtigen Tag" (245,9 f.; 25o,3.12). Hier meidet er die entsprechende Zeitangabe "gegenwärtige Nacht" und spricht vergleichsweise unbestimmt von der "gegenwärtigen Gnade" (273,1o; 275,19; 278,14; 279,4; 28o,6), der "gegenwärtigen Festzeit" (274,2), dem "gegenwärtigen Glanz" (277,12) oder einfach vom "Gegenwärtigen" (274,4; 277,11 f.). Der Grund ist einsichtig. Der Prediger will, daß "dieser Augenblick" (278,15; 279,3) auch sprachlich offen bleibt, damit die physische Einzigartigkeit dieser fackelhellen "Lichtnacht" (3o9,22), wie es am Morgen heißt, zum "Bild" (3o9,19) werden kann für die metaphysische Einzigartigkeit dieses Wendepunkts der Geschichte, und wir, wie er an anderer Stelle in seiner Predigt sagt, "durch dieses sinnliche und stoffliche Licht die Vorstellung aufnehmen des unstofflichen und geistigen Lichts" (298,12 f.)[23].

Wie sehr Gregor daran gelegen ist, die theologische

Eigenart des Festes aus der Eigenart seiner liturgischen Feier zu bestimmen, zeigt die Häufung der Definitionsvokabeln in dem der endgültigen Festdeutung vorausgehenden Abschnitt (278,11-279,4). Kurz davor hatte er den "gegenwärtigen Festglanz" als "Endpunkt (πέρας) des Dunklen und Anfang des Guten" bezeichnet (277,12-16). "Diesen Anfang", heißt es jetzt, "sieht auch der große Zacharias, den Anfang der Veränderung zum Guten, und ist unschlüssig (ἀμφιβάλλει) bei der Benennung mit Namen (περὶ τῆς τοῦ ὀνόματος κλήσεως), wie man im eigentlichen Sinn (κυρίως) die darin gewärtige Gnade bezeichnen (προσειπεῖν) muß. Er geht die anderen Wunder bei dem Leiden durch und sagt folgendes über diesen Augenblick (περὶ τοῦ καιροῦ τούτου): 'Nicht Tag und nicht Nacht' (Zach. 14,7), wodurch gezeigt wird, daß er Tag nicht genannt werden (κληθῆναι) kann, da keine Sonne, aber auch nicht Nacht, da nicht Finsternis ist. Denn die Finsternis nannte (ἐκάλεσεν) Gott Nacht, wie Moses sagt. Da nun der Zeit nach zwar Nacht, dem Licht nach aber Tag ist, darum sagt der Prophet: 'Und nicht Tag und nicht Nacht'"; weshalb, so Gregors Folgerung, "da weder Tag noch Nacht dieser Augenblick (ὁ καιρὸς οὗτος) ist, auch die gegenwärtige Gnade etwas anderes jenseits davon ist und genannt wird (ἐστί τε καὶ ὀνομάζεται). Wollt ihr, daß ich sage, was ich daraus schließe (ὃ ἐντεθύμημαι)?" Und endlich, nach dieser sorgfältigen und ganz originellen Hinführung, definiert er den Festaugenblick - und das ist durchaus als Überraschung zu verstehen - mit dem traditionellen Osterpsalm: "'Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat' (Ps. 117,24); ein anderer außerhalb der zu Beginn der Schöpfung gemachten Tage, einer anderen Schöpfung Anfang ist dieser ...", und es folgt das Gemälde des neuen Schöpfungstages, "dieses Tages", an dem die "Pforten des Todes zerrieben wurden" (Is. 42,7) und die "eheren Riegel des Hades zermalmt" (Ps. 1o6,16).

Die Neuzeit respektiert in Gregor den platonisierenden Theologen der großen Traktate. Daß auch etwas von dem Pädagogen Plato in ihm lebt, zeigt die subtile Psychagogie des Predigers Gregor, der dadurch allerdings weniger unmittelbar und eingängig wirkt als sein

ihn immer beschattender Freund gleichen Namens. So beginnt er den Beweis seiner Eingangsthese bei "diesem sinnlichen und stofflichen" Fackellicht (298,12), bei dem was "vor Augen" liegt (273,1o-274,7): "Und so wie der Anblick vor unseren Augen (τὸ προκείμενον τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν θέαμα) als ein einziges Licht den Blikken (τὰς ὄψεις) ringsum erstrahlt, so wirkt eine jede Verheißung auf Christus[24], wie eine Fackel leuchtend für sich, uns dieses große Licht, das aus den vielen verschiedenen Strahlen der Schrift zu einem verschmilzt. Denn man vermag einem jeden dieser gottinspirierten Vorbilder das für die gegenwärtige Festzeit (τῇ παρούσῃ ἱερομηνίᾳ) Passende zu entnehmen. Du suchst Abrahams Verheißung? Du hast das Gesuchte, wenn du auf das Gegenwärtige blickst (εἰς τὰ παρόντα βλέπων). Siehst du die 'Sterne des Himmels' (Gen. 26,4)? Diese Sterne meine ich," - und hier weist der Redner wohl den bei seiner Frage unwillkürlich nach oben gegangenen Blick seiner Hörer auf die schimmernde Schar der Getauften - "die aus dem Geist uns soeben aufgegangen sind und zum Himmel mit einem Male die Kirche machten, und deren sternengleich leuchtende Seelenschönheit durch die Strahlen der Fackeln bezeichnet wird".

Dieser Blick auf die konkrete liturgische Szene wirkt als Ausgangspunkt (ἀφορμή) so natürlich, daß man sich fast scheut, dahinter eine Regel der Schule zu suchen. Doch ich habe schon früher gezeigt[25], wie gut es Gregor versteht, die Errungenschaften der profanen Rhetorik seiner Predigt dienstbar zu machen und sie dabei so nahtlos zu integrieren, daß die "Kunst" in der Tat, wie es sein soll, "verborgen" bleibt. So auch hier. Die zahlreichen urbanen Gelegenheiten einer Spätzeit zu Festreden hatten auch den exordialen Urtopos vom "Hörerbezug" (ἐκ τῶν πρὸς τὸν ἀκροατήν Arist. Rhet. 3,14 1415 a 7) in bezeichnender Weise verfeinert, und Menander etwa, den Gregor sehr genau kennt, empfiehlt für bestimmte Gelegenheiten, auszugehen von der "Gegenwart", von dem was "vor Augen" liegt und von den "jetzigen Umständen" (τὸν παρόντα sc. χρόνον εὐθὺς καὶ πρῶτον ... ἀπὸ τῶν ἐπ' ὄψιν καὶ τῶν νῦν συμβάντων 435,17-19 Sp.), von der "Versammlung der

Anwesenden" (ἀπὸ τῆς συνόδου τῶν παρόντων) und dem "Schauspiel" und dem "Anblick", der sich ihnen bietet (435,22 f.), von der "Gemeinde" (436,12) und der zu "beschreibenden Festversammlung" (καὶ διαγράψεις τὴν πανήγυριν 444,2o). Genau das geschieht sozusagen wörtlich auch hier, und doch - in welch einer anderen Dimension! Mit jener Natürlichkeit, die eine Wirkung vollkommener Angemessenheit ist, entwickelt der Prediger sogar sein leitendes Motiv aus dem profanen Präzept. Ein Topos ist eben wirklich ein Gefäß, in das, wie E.R. Curtius sagt, Wasser gefüllt werden kann oder Wein!

Soviel zu Gregors Schlüsselwort für das Kerygma der Sabbatruhe: die "gegenwärtige Gnade". Überblicken wir abschließend den Prolog als Ganzes, wird deutlich, wie die atypische Form (Zweiteilung und Länge) bedingt ist durch die Aufgabe, das Fest im Sinne seiner Heilsbotschaft zu deuten; denn der Hauptteil ist beschränkt auf die Probleme des Festes. Der gesamte Bau zielt auf das Psalmwort, das endlich die Gnade des eigenartigen Festes österlich definiert. Der erste Teil (273,5-277,15) zeigt in einer rasch und sicher geführten typologischen Exegese die Gnade als das "große Licht" aus den "Strahlen" der im Eingangssatz gekennzeichneten zuvor vernommenen Prophetien, die sich im "gegenwärtigen Glanz" (277,12) erfüllen: die "Verheißung" an Abraham - in den "soeben" Getauften (274,2-1o); die Sabbatruhe des "Gesetzes" - in diesem Sabbat, an dem "in Wahrheit von allen seinen Werken ruhte der eingeborene Gott" (274,1o-21); die "Geschichte" von Isaaks Opferung und den ausgebreiteten Armen des Moses - im Kreuz (274,21-275,14; ib. 14-18); die "Prophetenstimme" des Isaias und Jeremias - im Lamm Gottes (275,18-277,3), und die des Jonas endlich, die "nackter und offenkundiger als alles das Geheimnis vorzeichnet" - in dem Aufenthalt des Herrn im Hades (277,3-9). Beim Descensus also gipfelt dieser exegetische Teil. Seine relative Ausdehnung läßt darauf schließen, daß für die Auslegung der Prophetien dem kappadokischen Bischof nicht, wie es etwa Ätheria von den Feiern in Jerusalem berichtet (Peregr. 25,1; 43,2), Presbyter zur Verfügung standen. Deshalb übernimmt der Prolog, zu dessen Funktionen eine

Rekapitulation des Vorausgegangenen normalerweise nicht gehört, auch diese homiletische Aufgabe.

Es folgt als Überleitung zum zweiten Teil die deutliche Zäsur einer Zusammenfassung, die - erstaunliche Verschmelzung von Form und Inhalt - als solche biblisch formuliert ist (277,1o-15)[26]: "Dieses und solches mußt du aus jeder Schrift aufsuchen und auslesen, denn alles das siehst du durch das Gegenwärtige, und an dem gegenwärtigen Glanz 'hängt das ganze Gesetz und die Propheten' (Matth. 22,4o), und 'jedes Gotteswort' (II Tim. 3,16) und -gesetz wird in dieser Gnade 'zusammengefaßt' (ἀνακεφαλαιοῦται Röm. 13,9) nach der Stimme des Paulus, denn" - und diese Begründung leitet den zweiten Prologteil (277,15-28o,13) ein - "dies ist der dunklen Dinge Endpunkt (πέρας) und der guten Beginn". Dieser durch das folgende οἷον τί λέγω; - "wie meine ich das?"[27] persönlich markierte und hervorgehobene Satz legt das Fundament offen, auf dem Gregors Festdeutung ruht. Es ist ein Kerngedanke seiner Theologie. Wie M. Alexandre in ihrem zumal motivgeschichtlich tiefgreifenden Beitrag gezeigt hat, verbirgt sich hinter der schlichten Formulierung der Gregor "so teure" Gedanke von der "Akolouthia", hier als Koinzidenz von Höhepunkt des Bösen und Anfang des Heils, als der von keiner Zeitkategorie zu fassende heilsgeschichtliche Wendepunkt. Im Descensus-Kapitel des Hauptteils wird Gregor das hier nur Angedeutete ausführen (283,1o-285,6).

Wie Gregor dabei den Gedanken von der Bibel führen läßt, indem ein Zitat jeweils das folgende vorbereitet, verrät die Sorgfalt, mit der er gerade den Prolog seiner Predigt ausgearbeitet hat: Röm. 5,14 (277,17-2o) belegt Gregors "eigene" Ansicht vom Wendepunkt und leitet ein zur Allegorese des "neuen Lebens" (277,21-278,11). Die Illustration durch Zach. 14,7 (278,11-279,2) bereitet den Weg für die, erneut persönlich markierte (279,5), Definition des Festes durch Ps. 117,24, der seinerseits die Allegorese des "neuen Schöpfungstages" (279,8-28o,5) ermöglicht und damit auch die "Verkündung" des "Besonderen der gegenwärtigen Gnade" (οὔπω τὸ ἐξαίρετον τῆς παρούσης χάριτος ὁ λόγος ἐκήρυξεν 28o,5 f.), den Sieg im Totenreich in

den Farben der klassischen Descensus-Zitate.

Beide Prologteile schließen also mit dem Descensus, der - jedesmal besonders hervorgehoben: als "Typos" im exegetischen Teil (277,3 f.), hier als "Kerygma" (28o,6) - jetzt als "Zetesis" (vgl. 286,16) auch den lehrenden Hauptteil eröffnet[28].

Zuletzt ein Wort zum Stil. Denn die den Prolog inhaltlich kennzeichnende anagogische Enthüllung des Themas zeigt sich auch in der Sprache. Auffällig im ersten Teil ist die Dominanz der zweiten Person Singular: Du siehst? Du fragst dich? Sieh! Erkenne! usw. (16 mal in den 76 Zeilen; in den 68 Zeilen des zweiten Teils nur zweimal; in dem das Sechsfache an Zeit dauernden Hauptteils 29 mal)[29]. Diese Intensität übersteigt die Konvention der Diatribe. Die Anrede hier erfaßt einen Hörer, der die lange Nacht durchwacht hat und läßt ihn nicht los. Wieder und wieder greift sie nach ihm: Was du soeben von den Patriarchen gehört hast, vom Gesetz, der Geschichte, den Propheten - hier siehst du es, hier, bei dieser Feier verwirklicht[30]! Daher ist eng verbunden mit der Du-Anrede das den zweiten, problemlösenden Teil beherrschende Demonstrativum: Dies ist der Wendepunkt! Dies ist der Tag! An diesem Tag machte! Dieser Tag löste! usw. - 18 mal, bis es einmündet in das viermalige deiktische νῦν, dem "Jetzt" des neuen Lebens, der neuen Schöpfung, des Sieges im Hades. Wenn man will, liegt in der Anrede der aristotelische Bezug auf den Hörer und im Demonstrativum der auf das Thema (τὸ ἐνδόσιμον τῷ λόγῳ οἰκεῖον)[31]. Denn wie die Anrede den Hörer, beschwört das Demonstrativum das Thema. Mit äußerster Intensität zwingt der Prediger beide Elemente zusammen[32] und läßt sie konvergieren in dem einen Punkt - der "gegenwärtigen Gnade" des Festes.

Deutlich ist der Anstieg auch in der Syntax. Der erste Teil steht unter dem Gesetz der für Gregors "Gedankenpredigt" (im Gegensatz zu Gregor von Nazianz) charakteristischen durch Partizipien angereicherten Hypotaxe. Im zweiten, das Problem lösenden Teil herrscht zunehmend ein von kurzen parataktischen "Feierkola" hervorgerufener asianischer Schwung, so in den allegorischen Beschreibungen[33] des Neuen Lebens, der Neuen

Schöpfung und beim Hadessieg, ein Stil, der Gregor (im Gegensatz zu Gregor von Nazianz) an sich eher fern liegt. Kennzeichnend für den unterschiedlichen Ton der beiden Teile, für ihren verschiedenen "Atem", sind der Anfangs- und der Schlußsatz des Ganzen. Der Auftakt ist eine durch die viermalige εἰ-Anapher hochgestimmte Periode, während das damit korrespondierende viermalige νῦν des Siegs im Finale, worin die "gegenwärtige Gnade" des Eingangs, endlich erschlossen, kulminiert, in kurzkoliger Parataxe steht, dem asianischen Zeichen für Pathos.

Soviel zum Prolog[34]. Auch der Epilog sprengt die rhetorische Norm. Denn auch er ist wie das Proömium überlang (127 Zeilen = 17 %) und unüblich zweigeteilt. Tatsächlich handelt es sich um zwei Epiloge. Denn ich halte die von nur einer, allerdings ausgezeichneten Haupthandschrift (F) getrennt überlieferte Kurzrede In s. et salutare Pascha (GNO IX 3o9,3-311,2o) für einen Teil von De tridui spatio (und begründe diese Ansicht weiter unten). Auch diese ganz ungewöhnliche Erscheinung eines doppelten Epilogs ist liturgisch bedingt. Denn der erste Epilog beschließt die Predigt, der zweite den Gottesdienst.

Nach den Regeln der Kunst soll ein Epilog das Gesagte zusammenfassen und das Pathos der "Nachahmung" (ζῆλος) erregen (Arist. Rhet. 3,19). Doch alle Kunst dieser Predigt empfängt ihre Impulse aus der von Gregor so stark empfundenen Korrespondenz zwischen Bibel und Liturgie. Denn "jene" Zeit des Evangeliums wird in "dieser" liturgischen Zeit gegenwärtig. Das zeigte sich eben bei der Deutung des Festes im Proömium, das zeigt sich jetzt bei der "Lösung" des Festes im Epilog.

Von ihrem ersten Satz an spürt selbst der Leser dieser für das Hören bestimmten Rede eine eigenartige Dramatik, die den Gedanken trägt und vorwärtstreibt. Sucht man die Ursache, erkennt man, daß hier zwei dramatische Bewegungen mit der sich neigenden Nacht ihrer Lösung zustreben: die biblische Grabesruhe, die sich lösen will in der Auferstehung, und der lange Wortgottesdienst, der sich lösen will in der Eucharistie. Die Predigt selbst steht in der Mitte der Feier,

zwischen Lesegottesdienst und Opfermesse. Wir haben die Kunst gewürdigt, mit der Gregor, ausgehend vom konkreten Gottesdienst, seinen Lesungen und seiner Szene, die biblische Grabesruhe deutet als Peripetie der Geschichte. Doch was den anwesenden Hörer stärker noch erfaßt haben muß als den heutigen Leser: indem das durch die Rede geschieht, wird sie selbst zum Wendepunkt der Feier, die, wie ihr biblisches Thema zur Auferstehung, nun selber hinstrebt zur Eucharistie. Wie der Epilog diese beiden Bewegungen wieder, wie schon der Prolog, zu einer einzigen zusammenführt und dabei keinen Augenblick abgleitet in die gerade hier naheliegende flache Dramatik eines Taumels möglichst vieler und lauter Vokabeln, sondern die einmal betretene hohe Sprachebene hält, beweist ästhetischen Takt[35].

Betrachten wir den ersten Epilog (3o3,12-3o6,1o). Ihm fehlt das Element der Recapitulatio, doch ist er reich an protreptischem Pathos. Der Redner läßt drei Mittel zusammenwirken, um das biblische Fest mit seinem liturgischem Vollzug zu verbinden: inhaltliche Dramatik, Psychagogie des Stils und eine besondere Metaphorik der Sprache.

Nach seiner letzten Abhandlung, der in einem konzentriert lehrenden Stil ausgeführten "Theologie des Kreuzes" (298,19 ff.), wendet sich der Prediger - zum ersten Mal in dieser Predigt - nicht in der zweiten Person an seine Gemeinde, sondern im "Wir" der Adhortatio (3o3,12 ff.): "Auch lasset uns mit Schweigen nicht, Brüder, den 'ehrbaren Ratsherrn' (Mark. 15,43) übergehen, jenen Joseph von Arimathia, der, da er 'zur Gabe' (Mark. 15,45) jenen unbefleckten und heiligen 'Leib' empfing, ihn mit 'reinem Linnen' (Matth. 27,59) umgibt und in eine reine 'Gedenkstatt' (μνημεῖον Matth. 27,6o) legt. Gesetz sei uns das Werk jenes 'ehrbaren Ratgebers', daß auch wir gleichermaßen beraten sind, wenn wir empfangen jene 'Gabe des Leibes', sie nicht mit einem schmutzigen 'Linnen' des Gewissens zu nehmen und nicht in einer nach totem Gebein und jeglicher Unreinheit riechenden 'Gedenkstatt' des Herzens zu bewahren, sondern" - und es folgt die eucharistische Warnung des Paulus (I Kor. 11,27-29) - "daß ein jeder sich 'prüfe', damit nicht zum 'Gericht' die

Gnade werde für den, der 'unwürdig' die Gnade empfängt." Joseph von Arimathia aber gehört, wie wir sahen, noch zur Thematik des Festes der Grabesruhe. Die Grabesruhe geht jetzt zu Ende, der Augenblick der Auferstehung naht, und der dramatische biblische Lauf vom leeren Grab zur Begegnung mit dem Auferstandenen wird zum "dramatischen" liturgischen Gang zu Opfer und Mahl.

Deshalb unterbricht sich der Prediger plötzlich (3o4,5 ff.)[36]. "Doch mitten im Reden spüre ich, wie ich 'bestrahlt' werde von dem Lichtgewand (vgl. Matth. 28,3; Luk. 24,4) des 'Engels' (Matth. 28,2)[37], und es läßt mir erbeben vor Freude das Herz jenes süße 'Beben' (ib.), das den schweren 'Stein von der menschlichen 'Gedenkstätte fortwälzt' (Luk. 24,2), wodurch geöffnet wird allen die 'Tür' (Mark. 16,3) der Auferstehung[38]. Lasset 'laufen' (Matth. 28,8) auch uns, zu schauen die unerwartete Schau - denn 'vorüber' (Mark. 16,1) ist schon der 'Sabbat' - lasset uns nicht hinter den Frauen zur 'Begegnung' (Matth. 28,9) kommen! Es seien auch in unseren Händen die 'Spezereien' (Luk. 24,1), der Glaube und das Gewissen! Denn das ist der 'Wohlgeruch' (Eph. 5,2) Christi. Nicht mehr 'bei den Toten' laßt uns den 'Lebenden suchen' (Luk. 24,5)!"

In dieser Weise eingeleitet als die österliche Suche nach dem Auferstandenen folgt nun (3o5,3 ff.) die Heilsbotschaft dieses Epilogs, eingekleidet als das "Evangelium der Frau" (vgl. Matth. 28,1o), die - und das in Erinnerung an die Erklärung der "drei Tage" im Descensus-Kapitel der Predigt (285,6 ff.) - wie einst im Schlechten so jetzt im Guten dem Manne zuvorkomme durch ihren "Glauben" (vgl. Luk. 24,11). Es ist das in nur wenigen, aber eindringlichen Sätzen aus der Osterbotschaft des Auferstandenen ("Ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater ..." Joh. 2o,17) entwickelte "schöne und gute Evangelium" unserer "Sohnschaft" und unseres "Erbteils"[39] durch die Erhöhung dessen, der, da er uns "gleich ward" als Bruder, nun "seinen Menschen dem wahren Vater zuführt" und so unsere "ganze Natur, die er teilte, durch das" - dies in Erinnerung an das dritte, christologische Predigtkapitel (29o,18 ff.) - "ihm eingemischte Fleisch mit sich zog".

Und nach dem Kerygma wieder der Kult (3o6,1 ff.).

In diesen letzten Sätzen des Epilogs wird die enge - hier freilich schon in dem johanneischen Bericht von der Erscheinung des Auferstandenen bei den fischenden Jüngern (Joh. 21,1-14) angelegte - Verbindung zwischen heiliger Geschichte und ihrer liturgischen Vergegenwärtigung besonders deutlich: "Aber nachdem das ungesäuerte Brot vor dem Passa" - dies in Erinnerung an das vierte Predigtkapitel (294,14 ff.) - "als Zukost Bitterkeit hat, lasset uns sehen, mit welcher Süße das Brot nach der Auferstehung (ὁ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἄρτος) gesüßt wird! Du siehst bei dem Fischzug des Petrus in den Händen des Herrn 'Brot' (Joh. 21,13) und 'Honigseim' (Luk. 24,42)[40]. Erkenne, in was sich dir die Bitterkeit des Lebens umgewandelt hat! So lasset auf(er)stehend (ἀναστάντες) auch uns von dem 'Fischzug' der Worte jetzt hinlaufen zum 'Brot', welches versüßet der 'Honigseim' der guten Hoffnung in Christus Jesus unserem Herrn ...!"

Das ist das Ende der Predigt. Hier beginnt die Prozession zur Feier der Eucharistie. So wird die "Exodos" der Rede buchstäblich zur μεγάλη εἴσοδος, zum "Großen Einzug" vor Friedenskuß und Anaphora. Dieser "heiligen Dramatik" dient auch die Psychagogie des Stils. Erneut tritt der Hörer in den Vordergrund, doch nun (mit Ausnahme der kleinen Exegese 3o6,3 ff.) nicht mehr im "Du" und "Ihr" von Prolog und untersuchendem Teil, sondern im "Wir" des Adhortativus und Jussivus (δράμωμεν καὶ ἡμεῖς, νόμος ἡμῖν ἔστω usw.)[41]. Der Redner ist jetzt eins geworden mit seinen Hörern und auf Grund des tatsächlichen Festvollzugs läßt sich selbst der "pädagogische Plural" einer Synekdoche als rhetorische Figur kaum angemessener denken. Denn die Paränese bezieht sich auf den würdigen Empfang der Kommunion, die ja beide, den redenden Bischof und seine hörende Gemeinde, jetzt zusammenführen wird, so daß das "Thema" selber Redner und Hörer in einer Weise vereint, wie es die Protreptik keines profanen Epilogs voraussetzen kann.

Dieser Epilog ist ein eucharistischer Text, und die hier gewählte Ebene der Sprache - ein Schleier biblischer Metaphorik über dem Gedanken - ist von der Art, wie sie für das geistliche und liturgische Reden Europas charakteristisch werden sollte. Ja, Passa und Eucharistie, Bibel und Liturgie sind in diesem Text so exemplarisch miteinander verschmolzen, daß man sich fragt, ob hier nicht ein Vorbild liegt für die Gebete der Opfermesse in jenen neuen Liturgien, die ja ungefähr gleichzeitig zu entstehen beginnen, um allmählich die schlichteren alten Ordnungen zu ersetzen. Denn der gedankliche und ästhetische Reichtum der sogenannten Liturgien des Basileios und des Chrysostomos besteht ja in eben dieser charakteristischen Ausweitung der klassischen biblischen Eucharistietexte durch neue biblische Themen in den behutsam angewandten Formen zeitgenössischer Rede. Tatsächlich enthält der Text Gregors kaum einen Gedanken, der nicht auch dort wiederkehrt, wobei die sprachliche Übereinstimmung zuweilen über die gemeinsame biblische Vorlage hinausgeht. So finden sich das Beispiel Josephs von Arimathia, der den (nicht biblischen) "unbefleckten" (ἄχραντον) Leib in das "reine Linnen" legt (3o3, 12-3o4,5), die Gewissenssymbolik der "Spezereien" und des "Wohlgeruchs" von Eph. 5,2 (3o4,12-14), ferner das Grab als "Tür" (dort allerdings "Quelle") unserer Auferstehung (3o4,9), sowie die "Sohnschaft" und das "Erbteil" (3o5,15 f.) und selbst die Aufforderung "aufzustehen" (3o6,5) wieder in "Großem Einzug" und "Friedensgebet" der Liturgie des Chrysostomos und in den Gebeten bei Friedenskuß, vor Präfation und Kommunion der Liturgie des Basileios[42].

Doch welche Funktion, wird man fragen, hätte nun die von uns als "zweiter Epilog" geltend gemachte Kurzrede In sanctum et salutare Pascha (3o9,3-311,2o)? Daß beide Reden sachlich und zeitlich eng zusammengehören, hatte schon ihr Herausgeber festgestellt[43], und H. Hörner fragt, ob es sich um die "Fortsetzung und Krönung" der Osternachtrede, gehalten "am Ostersonntag", handeln könnte[44]. Aber an welchem liturgischen Ort hätte man sich ein solches Schlußwort zu denken? C. Klock verweist konkret auf die Erfahrung Ätherias in Jerusalem, wo die Ostervigil in der Tat "unmittelbar in eine am Morgen gefeierte Messe überging, in der der Bischof mit Rücksicht auf die übermüdeten Gläubigen eine nur kurze Ansprache hielt"[45]. Das wäre eine plausible Antwort, die es wohl auch noch rechtfertigen könnte, daß

die kurze Ansprache rhetorisch gesehen Epilog zu De tridui spatio ist. Denn das ist sie nach den Regeln der Kunst. Schon beim ersten Hören wirkt der Text, gesprochen unter den ersten Sonnenstrahlen des anbrechenden Ostertags (vgl. 3o9,23 mit 3o9,3-6), als ein einziges mitreißendes Finale der Nachtpredigt voller Jubel und Licht, und man fragt sich lediglich, woher der Prediger die Kraft und den Atem nimmt, nach der anstrengenden Nacht noch Perioden zu bilden wie die des Eingangs und Sätze anzustimmen wie die über das "Vergessen des Schlechten" in der Mitte[46].

Ein Epilog soll, wie es einst bei Aristoteles hieß und bis heute jedem Redner vertraut ist, "zusammenfassend" an das "Gesagte erinnern" und das dem Ziel der Rede entsprechende "Pathos" erregen[47]. Tatsächlich hallt der gesamte, so kunstvoll periodisierte Einsatz wider von der gemeinsamen Feier des nun "in uns vollendeten Festes" (3o9,8) und reflektiert die Nacht mit ihren Fackeln und ihrem Licht, mit ihrem Wort und ihrer Musik: "Die wahre Sabbatruhe ... ist nun zuende und hat die ihr eigene Gnade gezeigt" (3o9,3-7). Wir haben den "liturgischen Platonismus" dieser rückblickenden Vergegenwärtigung des mit den "Augen Geschauten" und mit den "Ohren Gehörten" schon oben gewürdigt. Hier schließt sich der Kreis. Denn die "Erinnerung" (3o9,3-21) an die ἰδία χάρις (3o9,6 f) des Festes mündet (3o9,21-31o,5) in denselben Psalmvers, der auch im Prolog die παροῦσα χάρις der von keiner Zeitkategorie faßbaren Festzeit erfaßte: "Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat". Doch das war nur die erste Hälfte des Verses. Die zweite Hälfte hatte der Redner dort noch verschwiegen. Erst jetzt, am Ostermorgen wird das Psalmwort vollendet: "Lasset uns jauchzen und fröhlich darinnen sein" (Ps. 117,24 b). In der unverwechselbaren Art Gregors, mit dem "Reichtum Ägyptens" den "göttlichen Tempel zu schmücken" (Vita Moys. 68,1o-18), d. h. in diesem Falle die Weisheiten der Rhetorik seiner Predigt dienstbar zu machen, erfüllt das Zitat aus der Bibel die Regel der Kunst. Denn der Aufruf des Psalms, "ἐξ ἀναμνήσεως" entwickelt, repräsentiert hier den anderen Epilogtopos, insofern als alles "Pathos" der Rede (31o,5-311,2o) von diesem Wort ausgeht. Geradezu

in der Sprache behördlicher Verfügungen (31o,5-12) wird der Aufruf des Psalmisten zur Freude als der "Befehl" des "Tages" proklamiert: "Denn" - und damit beginnt die jetzt zu der strahlenden Festmusik asianischer Klänge aufsteigende Hymne auf die ἀμνηστία κακῶν (31o,12-311,4) - "am Tag der Freude herrscht Vergessen des Bösen" (vgl. Sir. 11,25)[48].

Das Wesen antiker Wortkunst war immer schon 'aemulatio': das Alte nicht zu brechen, sondern ihm - was das Schwierigere ist - neue Seiten abzugewinnen. Gregors originelle Behandlung des traditionellen Psalms der Osterliturgie, hier wie im Prolog, liegt auf dieser Linie. Dieser Psalm erweist sich auch als die Klammer um die beiden äußersten Enden der Predigt und zeigt, wie bewußt das Ende auf den Anfang zukomponiert ist. Im Proömium wurde der "Tag" des Psalms, der "anders ist als die Tage seit Schöpfungsbeginn", beschrieben als Beginn einer "anderen Schöpfung" (279,13-28o,1). Im Epilog erscheint derselbe "Tag" der die "Erinnerung an den ersten Urteilsspruch gegen uns löscht", als Wiedereinsetzung in das "Paradies", wobei die Gegenüberstellung des "einst" Verlorenen mit dem "jetzt" Wiedergewonnenen hier auch den Stil des Pendants dort wieder aufnimmt.

Aus diesem hymnischen Mittelteil fließt auch der temperamentvolle Schluß, der uns - mit der Sprache der alten Rhetorik gesprochen - nun mit Macht in das "Pathos des ζῆλος" versetzt, d. h. den Drang zum "Nacheifern" in uns weckt (311,5-2o): "Was also bleibt für solche Menschen da noch zu tun? - Was sonst, als die 'Berge' des Psalms nachzuahmen (μιμεῖσθαι) und die 'Hügel' mit ihren Sprüngen! Denn die 'Berge', heißt es (Ps. 113,4), 'hüpften wie die Lämmer und die Hügel wie die jungen Schafe'". Und wieder der Aufruf des Tages, jetzt mit Ps. 94: "Kommt, jauchzen lasset uns dem Herrn, der die Macht des Feindes vertilgte ...!" Und wieder die Korrespondenz mit dem Prolog: Der Hadessieg, der dort die Schilderung der neuen Schöpfung ablöste und als das "Besondere" (28o,5) des Gnadentags der ersten Psalmhälfte das Proömium beschloß, löst entsprechend hier die Schilderung des wiedergewonnenen Paradieses ab und beschließt als Grund für den Freudenaufruf der zweiten

Vershälfte jetzt auch den Epilog und damit Predigt und Fest. Dabei wird der "Siegesjubel" (ἀλαλαγμὸς ἐπινίκιος) aus dem Wortlaut der Septuaginta (ἀλαλάξωμεν Ps. 94,1) abgeleitet, so daß das Descensus-Motiv, das in dem Prisma dieser Predigt so vielfache Brechungen erfährt (vgl. unten II 1), am Ende noch einmal in einem neuen Licht erscheint, nämlich in dem martialischen Sprachkolorit militärischen Triumphs (311,8-17). Auch nach "beendeter Sabbatruhe" (3o9,3-6) bleibt der Hadessieg also tragendes Motiv, was zeigt, daß sich dieses Ereignis, heortologisch gesehen, einer "Historisierung" entzieht. Auch in dieser Predigt, die doch das "Fest der Grabesruhe" eben durch das Hadesmotiv so eindrucksvoll deutet, bleiben κατάβασις und ἀνάστασις untrennbar vereint.

Die kurze Ansprache am Morgen ist also die im Sinne der Kunst pathetisierte "Krönung" (Quint. 6,1,1) einer langen Rede in der Nacht. Das (wenn auch biblisch getönte) "Pathos" ihres Aufrufs zum Jubel freilich - "Trunkensein" (μεθύειν 311,2 vgl. Ps. 64,11), "Freudensprünge" (σκιρτήμασι 311,7 vgl. Ps. 113,4), "Siegesgeschrei" (ἀλαλαγμὸς ἐπινίκιος 311,11 vgl. Ps. 94,1), "pneumatischer Tanz" (πνευματικὴν χοροστασίαν 311,19) - können heute vielleicht ganz nur noch Christen des Ostens verstehen. Doch vergegenwärtigen wir uns wenigstens die enorme Anspannung der Hörer in der langen Nachtfeier davor und erinnern uns, daß es bei den Griechen gerade die anstrengendsten Dramen waren, deren Spannung ebenfalls ein Finale mit dem höchsten Pathos oft löste! Jedenfalls erweist sich der gesondert überlieferte Text neben seiner "Anamnese" des Vorausgegangenen gerade durch das Pathos seiner "Paränese" rhetorisch in der Tat als "Fortsetzung und Krönung" (H. Hörner) der in die Eucharistiefeier eingemündeten großen Predigt davor[49]. Das zeigt auch die Sprache. Denn der "feiernde Stil" des Proömiums, die kurzkolige Parataxe, tritt nicht im "ersten Epilog", sondern erst hier wieder auf, so daß sich auch stilistisch erst jetzt der Ring schließt[50].

Doch liturgisch, meine ich, steht diese letzte Ansprache möglicherweise nicht in einer eigenen zweiten Messe wie in dem allerdings gewichtigen Analogon aus

Jerusalem, sondern an Stelle dessen, was später etwa als "Entlassungsgebet" (εὐχὴ ἀπολύσεως) formalisiert wird, eines Gebetstyps also, der in seiner Aufgabe verwandt ist mit einem Epilog - d. h. der Text hätte eine liturgische Funktion. Stütze dieser höchst hypothetischen Überlegung ist erneut die sprachliche und gedankliche Verwandtschaft mit den schon erwähnten neuen Liturgien. Die Antwort kann nur ein Liturgiewissenschaftler geben. Die in der Anmerkung zusammengestellten Hinweise mögen dafür ein Anstoß sein[51]. Da freilich beide, Gregor und die Liturgien, hier aus den Psalmen schöpfen, die späteren Meßformulare überdies aus den Kirchenvätern, da schließlich jede Osterpredigt in einer natürlichen Affinität zur Meßfeier steht, die ja stets und 'per definitionem' Ostern begeht (τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ... ὁμολογεῖτε Lit. Bas. PG 31,1637 D), wird eine gesicherte Antwort nicht leicht sein.

3. Verkündigung und Lehre - die Komposition

ἀλλ' οὔπω
τοῦ μεγίστου τῶν κεφαλαίων
ὁ λόγος ἥψατο
(De trid. 29o,18)

Wir haben das Proömium und die beiden Epiloge "feiernd" und "kerygmatisch" genannt. Denn in dieser Weise heben sie sich ab von dem großen Mittelteil, dessen Stil eher die "lehrende", genauer, die "argumentierende", jedenfalls schwerere Gedankenprosa der Lehrschriften Gregors vertritt, entsprechend dem Inhalt, der auch hier "Lehre" und nicht "Verkündigung" ist. Doch gerade diesen Ausdruck vermeidet Gregor und nennt, was er hier vornimmt, ζητεῖν und ζήτησις, also "suchen" und "Suche", und den Gegenstand ζητούμενον - das "Gesuchte" oder ζήτημα - die zu "untersuchende Frage", die er einer λύσις, einer "Lösung" zuführen möchte, weshalb seine Predigt, wie er eigens betont, auch nicht eine "autoritative Erklärung", d. h. ein "fertiges Urteil", sondern "Übung" sei und "Suche" (οὐ γὰρ ἀπόφασις ὁ λόγος

ἐστίν, ἀλλὰ γυμνασία καὶ ζήτησις 286,15 f.)[52]. Darum "führt" er auch seine Hörer mittels zahlreicher "metatextlicher" Äußerungen, die als ein dialogisches Prinzip die Strenge der Untersuchung mildern, indem sie nicht nur die Folge der Gedanken kennzeichnen, etwa zu Beginn eines neuen Kapitels, sondern auch innerhalb der Kapitel den Hörer gleichsam an der Hand behalten, als wäre die Predigt ein Gespräch. Der Aufbau ist auf diese Weise klar gegliedert und leichter zu erfassen als in dem mit der Liturgie und ihrer Poesie so komplex verwobenen Geflecht der Teile zu Anfang und Schluß.

"Wegbereitung des Kommenden" hatte schon Aristoteles das Proömium einer Festrede genannt und es mit dem "Vorspiel" in der Musik verglichen, das ebenfalls die "besten Motive" bereits "anklingen" lasse[53]. Die hier im Proömium gegebene Deutung des Fests aus seiner Liturgie als Wendepunkt der Heilsgeschichte "präludiert" in der Tat das bedeutendste Thema des Hauptteils, nämlich den Aufenthalt im Totenreich, dessen verschiedene Probleme, in steter Steigerung bis hin zum schwierigsten der "beiden Naturen" hierbei, die drei ersten Kapitel untersuchen. Und wenn die gehobenen Ansprüche der späteren Schule besonders das Ende eines Proömiums "organisch verbunden" sehen wollten mit der "folgenden Rede", ist auch hier der 'transitus' sicherlich kunstgerecht[54]. Denn vorbereitet am Ende des Proömiums (28o,6-13) durch die Zitate aus Psalm und Propheten, die traditionell den "Sieg" im Hades begleiten, bildet dieser auch das erste Thema der Untersuchung (28o,14-286,16). Es steht unter der dreifachen Frage: Was hat der Herr im Hades bewirkt, waren gemessen daran drei Tage viel und warum deren Dreizahl? Wir werden das Kapitel gleich näher betrachten.

Die letzte Frage führt bereits über in das zweite "Zetema" (286,16-29o,17), wie sich denn im "Leidenserleben dieser Tage" ein "Triduum" überhaupt erkennen lasse: "Denn es fehlt der Zahl ja nicht wenig, rechnet man von der 'neunten Stunde' des Karfreitags an, als er den 'Vaterhänden' seinen Geist übergab'" (286,17-2o). So wahr sich diese Frage dem aufmerksamen Leser der Leidensgeschichte stellt, so befremdlich ist Gregors Antwort. Denn nach ihm beginnen die "drei Tage"

mit dem Selbstopfer Jesu beim letzten Abendmahl am Gründonnerstag, während die "Finsternis" (Matth. 27,45 par.) am Karfreitag aus diesem Tag zwei Tage macht. Der Beitrag H. Drobners hat uns jedenfalls das historische Verständnis dieser Lösung erleichtert, indem er zeigt, in welcher Tradition sie steht, und daß es Gregor in erster Linie auf die aus Joh. 1o,18 entwickelte "absolute Selbstmächtigkeit" Christi hier ankommt. Die Häufung der Begriffe der "Macht" gerade in diesem Kapitel zeigt in der Tat, daß hier der Zugang liegen muß zum Verständnis des schwierigen Texts[55]. Daß damit, wie H. Drobner sagt, auch das nächste Kapitel schon vorbereitet werde, findet seine Bestätigung durch Gregor selber, nämlich dort, wo ihm in systematischem Zusammenhang dasselbe Herrenwort zur Grundlage seiner Gedanken über die Einheit der Gottheit in Christus dient, dem Thema des dritten Kapitels[56]. Die zahlreichen Begriffe für die "Macht" Christi, die, mit Ausnahme des Prologs und des "moralischen" vierten Kapitels über die Bedeutung des Passa-Gesetzes, alle Teile der Predigt durchwalten, bilden zusammen mit den ebenfalls zahlreichen, das Geheimnis der 'unio hypostatica' bezeichnenden Begriffen der "Mischung" geradezu einen Schlüssel zu dem theologischen Konzept dieser Rede und damit zu ihrem Ort in der Entwicklung des Autors[57]. Das wird an dem folgenden "Zetema" deutlich.

Gregor leitet das dritte Kapitel (29o,18-294,13) mit einer Bemerkung ein, die den Hörer aufhorchen läßt: "Aber noch hat die Rede nicht das größte der Kapitel berührt" (29o,18). Liegt hier der Höhepunkt der Predigt? Das Thema ist die Frage, wie der Herr gleichzeitig im "Herzen der Erde", mit dem Schächer im "Paradies" und in den "Händen des Vaters" sein konnte. Gregor versagt sich die einfache Lösung einer "Ubiquitas auf Grund göttlicher Macht" (291,9 f; 293,4) und sagt, er wisse auch eine "andere Lösung" (291,11; 293,4 f.). Diese Lösung spezifiziert die "göttliche Macht" (292,1.8.1o) unter christologischem Aspekt als "übermächtige Natur" der Gottheit (292,8), so unlösbar "vermischt" mit Seele und Leib des Menschen, daß auch deren Trennung im Tode die Gottheit von keinem der beiden mitabtrennen konnte, sondern diese eins blieb und auch jene wieder zusammen-

führte in der Auferstehung vom Tod.

Gregor behandelt das Problem in den von ihm bei schwierigen Fragen gerne geübten drei Schritten: nach der Proposition der Frage (29o,1-291,1o) eine allgemeine Grundlage des Beweises (291,11-293,2) und danach dieser selber (293,3-294,13)[58]. Daß Gregor den Beweis hier mit besonderer Sorgfalt führt, zeigen schon die langen Sätze[59]. Denn Sätze geraten ihm zumal dann so lang, wenn er einen schwierigen, oft originalen Gedanken so lange wieder und immer neu verdeutlicht, bis er jede Fehldeutung ausgeschlossen glaubt. Hier ist es die "Krasis", die unlösbare Verbindung der Gottheit mit dem "ganzen Menschen" (293,6), Seele und Leib, τὸ ἅπαξ ἐγκραθέν (293,9). Es ist beachtlich, welches Arsenal an synonymen Vokabeln Gregor aufbietet, damit das hörende Volk dieser Nacht die schwierigste Frage des Fests auch wirklich versteht[60]. Verglichen mit Stellen, an denen Gregor ähnlich von der Einheit der Gottheit spricht, ist die Darlegung hier, in einer Predigt vor dem Volk, von bemerkenswerter Systematik[61]. Daß hier eine engste Beziehung herrscht zu den großen Ausführungen im Antirrheticus adv. Apolinarem, ist wohl unübersehbar[62]. Jedenfalls spielt das Thema im Denken Gregors gerade der späteren 8oer Jahre sichtlich eine bedeutsame Rolle, und Gregors Lösung scheint dogmengeschichtlich, wie L.R. Wickham in seinem Beitrag über dieses Kapitel vorsichtig formulierte, "as a whole a novelty"[63].

Im dritten und mittleren Lehrstück der Predigt über das 'triduum mortis' steht also nicht mehr dessen soteriologischer Aspekt im Brennpunkt des Interesses, die Heilswirkung des Abstiegs zur Hölle, sondern dessen christologischer Aspekt, das Verhältnis der Gottheit zu Seele und Leib beim Descensus (293,12-17). A. Grillmeyer hat in seiner Untersuchung der Descensus-Theologie gezeigt, wie gerade dieses Theologumenon die Reflexion über das Geheimnis des gott-menschlichen Wesens herausgefordert hat, und daß es Gregor von Nyssa war, der hier in der Auseinandersetzung mit Apolinaris, zusammen mit Gregor von Nazianz, zuerst die "richtige Synthese" gefunden hat[64]. Von daher wird vollends verständlich, daß das Kapitel über die Christologie des Triduum auch der Höhepunkt der Predigt über das

Triduum sein muß - ihr "größtes" Kapitel, wie Gregor selber es einleitet: "Doch noch hat nicht das größte Kapitel unsere Predigt berührt" (29o,18).

Nach dieser Steigerung - von den drei Fragen zur Soteriologie des Triduum (I) über die schwierige Frage seiner Chronologie (II) zu der schwierigsten seiner Christologie (III) - behandelt das vierte Kapitel (294,14-298,13) wie das zweite erneut ein Problem der Zeit, nämlich die polemische Frage der Juden, warum auch die Christen das mosaische Passa-Gesetz hielten. Gregor, dessen Christologie und dessen Anthropologie so sehr bestimmt wird von einer Vorstellung der "Mischung" als unlöslicher Verbindung - die dem Gottmenschen "eingemischten" beiden Naturen, die dem gefallenen Menschen "eingemischte" Schlechtigkeit - , hat eine solche Vorliebe für diese Anschauung, daß sie nicht nur, wie soeben, mit Gewicht und in "eigentlichem" Sinn den Gedanken trägt, sondern, wie in Proömium und Epilog, auch leichter als festliche Metaphorik sich meldet: das aus den vielen Fackeln beigesteuerte "eine Licht" als Symbol des aus den vielen "Strahlen der Schrift" in "eins vermischten" großen Lichts Christus (273,1o-274,1) und der aus dem Fackellicht der Nacht sich mit den Morgenstrahlen der Sonne "mischende" eine ununterbrochene Tag, den der "Herr gemacht hat" (3o9,23-31o,2)[65]. Anthropologisch zunächst, dann verbunden mit der liturgischen Metaphorik erscheint der Gedanke auch hier. Denn Gregor deutet jenes Gesetz als "Zeichen" (σύμβολον) des "geistlichen Gesetzes" (298,6): die "sieben Tage des Ungesäuerten und Bitterkrauts" als die von der unserer Natur "beigemischten" Schlechtigkeit (295,15; 296,13) gereinigte "ganze Woche unseres Lebens" (297,1-4) und den "14. Tag des Neumonds", der sich mit dem Licht der Sonne "vermischt" (297,15.18.24; 298,5) als das "eine lichte Ostern" (298,8.12 f.) der mit finsteren Werken "ungemischten" (298,18) "ganzen Zeit unseres Lebens"(298,9).

Das letzte Lehrstück (298,19-3o3,12), gilt dem Kreuz, "durch das sich das Leidensmysterium vollendet" (298,2o f.), und zwar unter der "nicht leicht" zu klärenden Frage, warum von allen Todesarten der Herr diese gewählt hat. Den Anfang des Lehrteils bildete

der Hadessieg, sein Ende also das Kreuz. Doch in dieser Komposition die Andeutung künftiger theologischer Entwicklung zu sehen, wäre verfehlt[68]. Das Kreuz dieser Rede ist nicht das soteriologische Kernstück unserer Erlösung, nicht Zeichen der Versöhnung mit dem Vater, sondern das alle Dimensionen umfassende kosmische Zeichen, das als Symbol der Macht Gottes ausgebreitet nach allen Richtungen des Alls - "Höhe, Tiefe, Breite und Länge" (Eph. 3,18 f.) - das gesamte Universum trägt und erfaßt. "Worin alle Dinge Bestand haben und was alles Seiende erhält, das wird wie 'durch Rätsel und einen Spiegel' durch die Kreuzform angedeutet ... damit das Kreuz für die Scharfsichtigen zum Gotteslehrer (θεολόγος) werde, indem es die allmächtige Vollmacht dessen, der auf ihm gezeigt wird und alles in allem ist, proklamiert (ἀνακηρύσσων) durch seine Form" (3o3,3-12).

Das war das letzte der Rätsel um das Triduum und damit das Ende einer nicht gerade anspruchslosen "Suche" nach ihrer Lösung. Hier beginnt ("Auch lasset mit Schweigen, Brüder, uns nicht übergehen ..." 3o3,12) mit Joseph von Arimathia der "Eucharistische Epilog". Am Ende des untersuchenden Teils steht also erneut das Motiv der göttlichen "Macht". Dieses Motiv ist theologisch gesehen der "rote Faden" durch alle Kapitel mit Ausnahme des vierten über das Passa-Gesetz, das Gregor aus akutem Anlaß, wie er sagt, "hinzufügt" (294,16): Die "allmächtige Weisheit" (28o,16) - siegend im Hades (I); die "selbstmächtige Vollmacht" (287,2) - nach "Belieben" aus dem Leben zu treten und in es zurückzukehren (II); die "übermächtige Natur" (292,8) - auch nach der Trennung von Seele und Leib im Tod ungeteilt bei jedem verbleibend (III); die "allmächtige Vollmacht" (3o3,1o) - ins Kosmische geweitet im Kreuz (V).

Formal gesehen zeigt die Predigt eine überraschend symmetrische Struktur. Ein untersuchender Hauptteil von knapp zwei Dritteln des Texts (28o,14-3o3.12 = 487 Zeilen = 64 %) wird umgeben von zwei etwa gleichlangen feiernden Teilen, Prolog (273,5-28o,13 = 143 Zeilen = 19 %) und Epiloge (3o3,12-311,2o = 127 Zeilen

= 17 %). Auch die fünf Zetemata sind mit Ausnahme des Descensus-Kapitels von ungefähr gleicher Länge: Descensus 123 (28o,14-286,16), Zählung 92 (286,16-29o,17), Omnipräsenz 86 (29o,18-294,13), Passa-Gesetz 93 (294,14-298,18), Kreuz 93 (298,19-3o3,12). Was bedeutet das? - So gewiß es ist, daß Philologen nur zu gerne auch "Teleologen" sind und in jedem Text ein "Gesetz" zu finden vermögen und seinen tieferen Sinn, ebenso gewiß ist, daß eine Predigt kein Dichtwerk ist und Gregor kein "feilender" Poet, bis ins Detail verliebt in eine artistische Form. Aber er ist doch Grieche und nicht nur der "spekulative Denker", den die Jahrhunderte bewundern und bis in die Zeiten des Konzils von Trient konsultieren, er ist, wie gerade die neuere Forschung herausfand, auch Künstler. Prüfen wir daher wie bei allen Kunstwerken der Antike auch hier den formalen Befund am Inhalt. Liegt ein Sinn in dem Aufbau, dient die Form einem Inhalt, oder ist die Symmetrie nur Ökonomie als äußere Ordnung ohne innere Absicht und Aussage?

Äußerlich sind die Kapitel ja nur lose verknüpft durch kunstlose Übergangsformeln wie in einem philosophischen Lehrvortrag: μὲν ... δὲ (286,13; 294,14; 298,19), καὶ (28o,14) und οὕπω (29o,18). Diesen additiven Übergängen entspricht auf den ersten Blick auch der Inhalt: eine Reihung von Aspekten des Triduum ohne erkennbare Folge. Aber diese Eindrücke täuschen. Wer sich in den Text versenkt, erkennt ein Gebilde, das mehr ist als formale Symmetrie. Die Predigt De tridui spatio gleicht einem Flügelaltar mit je drei einander entsprechenden Tafeln und einem Hauptbild, das nicht nur formal, sondern auch nach Inhalt und Bedeutung die Mitte bildet. Da sind die beiden großen "Festtableaus" an den äußersten Enden, Proömium und Epilog mit ihrer Deutung der Liturgie als Ausdruck der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Fests. Da ist der Sieg im "Herzen der Erde" und auf der anderen Seite gegenüber als Zeichen im All das kosmische Kreuz. Da sind weiter innen, wieder einander gegenüber, jene beiden Probleme des Festkalenders, die damals die Gemeinden bewegten, die Zählung der "drei Tage" und der Sinn des Ostertermins. Da ist endlich das Tableau in der Mitte mit dem

"größten Kapitel" des Triduum, die geheimnisvolle Omnipräsenz der göttlichen Natur innerhalb der dramatischen Bewegung dieser Tage zwischen Kreuz, Hades und Paradies. So steht nicht die Soteriologie des Descensus in der Mitte, sondern seine Christologie, was, wie wir sahen, auch dem historischen Augenblick der Rede entspricht. Es handelt sich also um eine siebenteilige Komposition mit sechs einander korrespondierenden Gliedern und einem "Omphalos" genau in der Mitte, so wie es als Formprinzip einst die Kunst des Hellenismus entwickelte, eine Zeit also, der in so vieler Hinsicht eine lange Zukunft gehörte[67].

III. τὸ μέγιστον τῶν κεφαλαίων (86)
Unio hypostatica

II. Ratio dierum (92) IV. Symbolum dierum (93)

I. Descensus (123) V. Crux (93)

Prologus (143) Epilogus (127)

Ob die Behauptung eines derartigen Formwillens in einer Predigt, die bei allem intellektuellem Anspruch ihrer Themen doch grundsätzlich volkstümlich bleibt, haltbar ist, muß dahingestellt bleiben. Uns jedenfalls will scheinen, daß die epideiktische Rede, die in den langen Jahrhunderten ihrer Geschichte immer wieder neue Formen hervorbrachte, mit der "Predigt auf ein Herrenfest" nicht nur - wie es ja der Fall ist - in ihrer Entwicklung zur Ruhe kam, sondern tatsächlich hier auch das ihrem Wesen mögliche Telos ihrer Vollendung erreicht[68]. Denn in den wenigen Jahrzehnten um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert treffen wohl drei Faktoren zusammen, die mit der kurzen Hochblüte der christlichen Rede gerade dieses Genos zu seiner Höchstform vorantreiben mußten: Politik, Gesellschaft und, unter dem doppelten Aspekt von Liturgie und theologischer Lehre, die Kirche: Die Eingliederung der Kirche in das Römische Reich findet mit den Edikten des Theodosius über das Verbot der heidnischen Kulte in den Jahren 391 und 392 ihren Abschluß; eine gebildete Schicht von Kirch-

gängern findet die ihren Ansprüchen begegnenden Prediger; die Kirche aber tritt mit ihrem sich nun ausbildenden Kirchenjahr an die Stelle der glanzvollen heidnischen Feste.

Doch entscheidend für das Neue in einer Predigt wie dieser oder den großen Festpredigten Gregors von Nazianz sind die gleichzeitigen, bis in die Gemeinden reichenden dogmatischen Diskussionen. Denn das Kennzeichen der neuen Festpredigt ist die Verbindung von Lehre und Kult. Diese Aufgabe hatte, wie schon gesagt, sich dem Götterpreis der vergleichbaren heidnischen Festrede überhaupt nicht gestellt, aber auch der Festpredigt bisher nicht in dieser Schärfe[69]. Ein Prediger dieser Zeit aber muß beides in seiner Predigt vereinen, den Glanz des liturgischen Fests und jene komplexen Fragen der Lehre, die nach Gregors viel zitiertem Wort selbst einen Schneider oder Bäcker bewegten[7o]. Daß diese Doppelaufgabe, Gotteslob und Gotteslehre, auch die Form der Predigt beeinflußt, haben wir am "Rahmen" dieser Predigt gesehen, der bei aller Wahrung der herkömmlichen Topik von Proömium und Epilog doch, als Spiegel der Liturgie, die herkömmliche Gestalt dieser Redeteile sprengt (vgl. oben I 2). Hinzu kommt die für alle literarische Entwicklung so fruchtbare Mischung mit Elementen einer anderen Gattung. Als Predigt hatte die christliche Festrede natürlich 'eo ipso' auch ein protreptisches Element (wie hier in den beiden Epilogen). Doch mit der Hereinnahme der Lehre in einer von dogmatischer Polemik durchdrungenen Zeit fließen auch "anklagende" und "verteidigende" Züge mit ein (wie hier im vierten Kapitel bei der κατηγορία τοῦ δόγματος seitens der Juden 294,15), so daß die Festpredigt nun gleichsam den Reichtum aller drei Genera der Rede vereint.

II. Das Hades-Kapitel (28o,14-286,12)

1. Die "Ästhetik" des Hadessiegs

Der Hadessieg also ist es, der den Hauptteil der Predigt eröffnet. Das entspricht dem geschichtlichen Augenblick in der Entwicklung des Fests und seiner

Predigt (vgl. oben I 1). Doch ist dieses zwar das erste und längste Kapitel der Predigt, nicht aber, wie wir sahen, ihr "größtes" (29o,18). Denn nicht die Heilswirkung des Hadesaufenthalts, seine "Soteriologie", bildet den Mittel- und Höhepunkt der Rede, sondern das sich an diesem Ereignis offenbarende Geheimnis der Gottheit, also seine "Christologie" (vg. oben I 3). Das ist die Antwort auf die eingangs gestellte Frage nach dem Ort des Kapitels im Gesamtbau. Wir werden in der folgenden Untersuchung den Akzent nicht auf den lehrgeschichtlichen Hintergrund der Aussagen Gregors legen - das wird in dem oben (s. Anm. 1) erwähnten Kommentar der Predigt durch H. Drobner geschehen - sondern auf die Art der Darstellung Gregors. Um die Eigenart seiner Durchführung des Themas zu erfassen, muß man sich vergegenwärtigen, welches reiche Leben das Motiv vom "Gottessohn im Totenreich" in der Literatur des christlichen Altertums führte. J. Kroll hat das bunte Bild dieser Vielfalt im ersten Kapitel seines Buchs "Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe" eindrucksvoll dargestellt[71].

Das Descensus-Motiv entwickelte sich - um Otto Weinreichs geistvolle "Genealogie" des antiken Romans zu variieren - geboren aus wenig "Kerygma" und viel "Scheol", genährt von ältester Liturgie und erzogen von so gemischten Lehrern wie Populartheologie, Mythos und Roman, zu einem Wesen, das, wie sich bei einer solchen Herkunft denken läßt, ebenso farbig wurde wie auch schillernd. Seine außerordentliche Beliebtheit, die diese Entwicklung von früh an begünstigte, ist aber auch nicht verwunderlich. Denn schon rein stofflich gesehen füllt es die biblische Lücke, die zwischen den beiden Ur-Kerygmata "Tod" und "Auferstehung" klafft, indem es uns zeigt, was der Herr in jener geheimnisvollen Zwischenzeit wirkte. Nur von einem "Aufenthalt" im Herzen der Erde spricht ja das Evangelium, und nur von einer "Verkündigung" dort an die Toten der Erste Petrusbrief; von einem "Sieg" ist in den kanonischen Schriften nirgends die Rede. Doch ein Sieg über Teufel und Tod in der Hölle ist - als Beginn der Auferstehung begriffen - nicht nur der Höhepunkt der gesamten Herabkunft im Fleisch, sondern auch die eigent-

liche Wende im Heilsgeschehen. Dramatisch gesehen ist er daher die Peripetie auch im "Leiden dieser Tage" (286,17), der "Umschlag", wenn das zu sagen erlaubt ist, vom "Unglück zum Glück". Seit Euripides und der Neuen Komödie, seit der Tragischen Geschichtsschreibung und dem Roman ist aber die μεταβολή ἐξ ἀτυχίας εἰς εὐτυχίαν kennzeichnend für einen großen "Zyklus des Geschmacks", den erst der Hunger nach "Wirklichkeit" in der Neuzeit beendet. Und diese theologische "Ästhetik" des Höllensiegs trifft auf das psychologische Moment, daß uns ja auch im Sinne einer sehr handfesten "poetischen Gerechtigkeit" hier Genugtuung zuteil wird. Denn die gläubige Seele, die mit dem Herrn in Gethsemaneh gezagt hat, sieht jetzt, da das Tor zur Hölle donnernd zerbricht, den Teufel selber erbleichen und zittern vor Angst, und wer wie auch wir als Kinder in ohnmächtigem Zorn mit Petrus das Schwert in die Scheide stecken mußte, der sieht jetzt wirklich die Legionen der Engel strahlend gerüstet zu Kampf und Triumph. Wie schwierig es einmal sein würde, uns unsere Erlösung statt durch einen solchen Sieg in der Hölle durch die bloße Sühne eines Opfertodes am Kreuz begreiflich zu machen, wird hier verständlich!

Nirgends ist dieser Sieg so eindrucksvoll dargestellt, wie in dem sogenannten "Evangelium des Nikodemus"[72]. Hier verbinden sich Epos, Drama und Rhetorik zu einem Gemälde von überwältigendem Pathos. Die düstere Hadesburg, plötzliches Licht, das seit Adam und Eva versiegelte Tor gesprengt, der Zug der Gefangenen aus "Finsternis und Todesschatten" befreit zu ewigem Tag. Und zu der dramatischen Szenerie die dramatische Struktur. Hier das Lager der Gerechten in freudiger Spannung, Propheten, die mit unverhohlener Befriedigung sich selber zitieren; dort der Teufel mit dem Herrscher des Totenreichs, zum Krieg anstachelnd der eine, zögernd, noch unwohl ob des gerade erst seinem Leib entrissenen Lazarus der andere. Dann der wuchtige, für den Hadessieg klassisch gewordene Dialog aus dem 23. Psalm. Eine Stimme wie Donner mit dem fordernden Ruf: "Macht hoch die Tür, ihr Herrscher! Erhebet euch, ewige Pforten! Es kommt der Herr der Herrlichkeit!" Die erschrockene Frage: "Wer ist dieser 'Herr der Herrlich-

keit'?" und die machtvolle Antwort: " Es ist der Herr, stark und mächtig, der Herr, gewaltig im Kriege!" Dann der Einbruch des Siegers, Kapitulation, Befreiung.

Sicherlich, das ist keine Predigt, sondern erzählende Erbauungsliteratur, und die nicht weniger eindrucksstarken Hadeslieder Ephraims etwa (Carm. Nis. 35-39), die Kroll mit einem großen Oratorium vergleicht, sind als preisende Hymnen Dichtung. Doch wie sehr die Descensus-Dramatik auch eine Rede bestimmen kann, zeigt die schon mehrfach erwähnte Karsamstagspredigt des Ps.-Epiphanios[73], die ihre beiden Festthemen, Grablegung und Hades, ebenfalls dramatisch-episch vergegenwärtigt, doch nun mit den Mitteln einer Rhetorik extrem asianischen Schnitts. Ihrer großen, durch die Vielzahl der Handschriften bezeugten Hochschätzung in Byzanz und ihrem Ansehen als liturgischer Text im orthodoxen Osten noch heute steht daher seitens der modernen Philologie, mit Ausnahme der neueren Arbeit von A. Vaillant, ein durchweg negatives Urteil gegenüber, das ihre Überlieferung die "Mühe einer 'recensio' nicht wert" (Dindorf 9o) und sie selber manieristisch pointiert "zum Überdruß" (Kroll 1oo) nennt. Die Predigt ist auch wirklich ein Schulbeispiel für literarischen Manierismus, und ihr "Übermaß an Kunst" zeigt sich zumal in einer exzessiven Handhabung der gorgianischen Figuren mit ihren Reizen für Auge, Ohr und Verstand. Der Redner spielt mit allen Möglichkeiten sprachlicher Symmetrie - des Satzes in seinem Bau als Parison (doch ohne strenge Isokolie), des Worts in seinem Klang als Paromoiosis jeder nur möglichen Form, des Inhalts in seiner Bedeutung als Antitheton, wobei zu letzterem freilich von jeher schon die "heilige Antithetik" der Osterparadoxie selber ('dux vitae mortuus regnat vivus') angeregt hatte - man denke nur an die Predigt Melitons. Hinzu kommen jene Figuren, die der Vergegenwärtigung dienen, Fragen vor allem, Ausruf und Prosopopoiie. Dem stilistischen Übermaß, das sich am härtesten wohl in der uns heute am wenigsten erträglichen "Häufung" zeigt[74], entspricht das Übermaß an szenischem Aufwand und Personal, etwa wenn das Kriegsgefolge des Herrn nicht aus "irgendwelchen zwölf Legionen" Engel besteht

(vgl. Matth. 26,52), sondern aus "zehntausendmal zehntausend und tausendmal tausend" (vgl. Dan. 7,1o) himmlischer Geister aller Ränge und Gattungen (456 B/C), so daß am Ende die "Höllenfahrt" hier zu einem Weltenkampf geweitet erscheint zwischen den Mächten der Finsternis und den Gewalten des Lichts.

Dennoch ist vielleicht das letzte Wort über diese Predigt noch nicht gesprochen. Denn bei aller Rhetorisierung handelt es sich doch um eine Narrativität mit überraschend meditativen Zügen, wie das für eine weitverbreitete Form europäischer Frömmigkeit einmal kennzeichnend sein wird. So wird bei Joseph von Arimathia etwa der evangelische Bericht durch jene Ausrufe und Fragen gewissermaßen verinnerlicht, die als Betrachtung der gläubigen Seele die spätere Form der "Andacht" bestimmen ("Gib mir diesen Leichnam, der zugleich Gott ist! Zudecken will ich den, der meine Sünden verhüllte!"), und bei der Erweckung Adams etwa erinnert das immer wiederkehrende "Deinetwegen (διά σέ), "Auf daß du" (ἵνα σύ) geradezu an einen "Kreuzweg". Eine solche Versenkung in die Heils-Tat Christi beruht aber gerade auf den Stilmitteln der Vergegenwärtigung und ist, wie hier bei der Begegnung Adams mit Christus (461 A/B), auch nicht ohne Wirkung. Man mag die Hereinnahme einer volkstümlichen Rhetorik in die religiöse Rede, wie sie hier exemplarisch geübt wird, ästhetisch verurteilen. Die Lebenskraft dieser Form blieb unverwüstlich bis heute.

Das sind Möglichkeiten für den Prediger, das Thema des Karsamstags zu gestalten. Gregor wählt einen anderen Weg. Er spiritualisiert. Sein Mittel der Vergeistigung ist in der ersten Kapitelhälfte (28o,14-283,9), die der "Darstellung" des Hadessiegs gilt, die Verschmelzung des nicht-biblischen Themas mit der Sprache der Bibel und in der zweiten Hälfte (283,1o-286,16) eine "Deutung", die den Hadessieg - motivgeschichtlich überraschend, dem chronologischen Interesse jener Jahre aber entsprechend - unter den Aspekt der Zeit und damit in das Licht der Geschichtstheologie stellt. Der Gedankengang selbst liegt durch die schon erwähnten kleinen Wendungen des Redners an seine Zuhörer offen, wonach diese eine Antwort auf die folgenden Fragen er-

halten: was in den drei Tagen "bewirkt" wurde (283, 8 f.), ob gemessen daran die Zeit "lang" war (283, 1o f.), und warum es überhaupt einer "zeitlichen Ausdehnung"bedurfte (286,1 f.). Es geht also um Inhalt und Bedeutung der "drei Tage", und schon dieser eigenartige Fragehorizont muß die zu farbiger Darstellung reizende Dramatik des Ereignisses in den Hintergrund treten lassen. Gleichwohl wollen wir das erste Thema hier als "Darstellung des Hadessiegs" fassen und die von Gregor vorgenommene Qualifizierung des Ereignisses unter der Frage nach seinem Verhältnis zur Zeit als "Deutung des Hadessiegs", eben weil er aus der ihm vorliegenden Frage nach dem Sinn des Triduum auch seine heilsgeschichtliche Deutung des Descensus gewinnt.

2. Die Darstellung des Hadessiegs (28o,14-283,9)

Die "allmächtige Weisheit", die den "großen Geist" im "Herzen der Erde" zum "Toren macht", bildet die These des Auftakts (28o,15-281,6). Diese wird konkretisiert (ἐπειδὴ γὰρ 281,6 f.) als Täuschung des "Herrschers der Finsternis" durch den im "Köder des Fleisches" Christi verborgenen "Angelhaken der Gottheit" (281,6-16). Ein neuer Einsatz (281,17-283,2) malt mit dem Ausmaß der Täuschung sozusagen das traditionelle Drama der Höllenfahrt aus, jedoch ausschließlich in den Farben kraftvoller Zitate aus dem Propheten Isaias. Das Ende (283,2-9) der Ringkomposition faßt das Geschehen zusammen unter den rein geistigen Begriffen des Anfangs. Geist und Bibel also und das vielgeschmähte Theologumenon vom getäuschten Satan bestimmen die Darstellung des Descensus bei Gregor. Dazu nur wenige Worte. Schon die Gestaltung des Kampfes durch Worte des Propheten bezeichnet einen Verzicht auf die hier so naheliegenden rhetorischen und romanhaften Mittel der Sensation. Der biblisch-geistige Auftakt zeigt diese Absicht programmatisch.

Die einleitende Wendung an den Hörer nennt erstmals das spezielle Problem der Predigt (28o,14): "Wollt ihr auch etwas über die dreitägige Frist erfahren?" Der erste Satz aber enthält bereits das gesamte Konzept des Hadesthemas bei Gregor (28o,15-18): "Es genügt soviel zu sagen, daß eine so kurze Zeitspanne der allmächtigen Weisheit im Herzen der Erde genügte, um jenen großen Geist, der darin sich aufhält, zur Torheit zu machen". Ἀρκεῖ τοσοῦτον εἰπεῖν - das ist der Verzicht auf jedes unterhaltsame Verweilen bei der ästhetischen Attraktivität des Themas; ὅτι ἐν οὕτω ὀλίγῳ τῷ χρονικῷ διαστήματι ἤρκεσεν ἡ παντοδύναμος σοφία - das ist die Betonung der aus der "Zeit" erschlossenen göttlichen Macht, die als Eigenschaft Gottes für Gregor theologisch im Vordergrund steht und seine Deutung des Hadessiegs tragen wird. Die Wahl der sorgfältig aufeinander abgestimmten biblischen Begriffe für Christus, Satan, Hölle und Sieg aber läßt erkennen, wie sehr dem Prediger daran gelegen ist, seinen Hörern das Ereignis darzustellen als ein geistiges Geschehen. Denn der "Herr der Himmelsheere" des Psalms erscheint hier als die "allmächtige Weisheit" aus dem Ersten Korintherbrief, sein Widersacher, für den eine so drastische Nomenklatur bereitstünde[75], passend dazu als der "große Geist" aus der Drohrede des Propheten und die düstere Hadesburg mit ihren Schrecken wiederum im Einklang hiermit als das "Herz der Erde" aus Jesu eigenem Wort - ist doch das Herz, wie Gregor dieses jüdische Bild der Scheol mit einem stoischen Gedanken seiner Darstellung einfügt, als Sitz des "leitenden Seelenteils" (τοῦ ἡγεμονικοῦ) "eine Art Herd des Geistes" (28o,19-281,2)[76]. Der Sieg endlich, volkstümlich als kriegerische Vernichtung Satans gesehen, erscheint hier - und das ist der Punkt, auf den die Wahl aller übrigen Bilder hinzielt - unter jenem geistigen Begriff des καταμωρᾶναι - "zur Torheit machen", der von Isaias grundgelegt und von Paulus als Prinzip erfaßt, gleichsam das Wesen der Auseinandersetzung zwischen Gott und Satan bloßlegt - die "Weisheit" der Welt als "Torheit" vor Gott: daß nämlich "jener große Geist" (Is. 1o,12) und, wie es gleich darauf heißt (281,2-6), sein "Plan" (Is. 19,11) von der "allmächtigen Weisheit" (vgl. I Kor. 1,24.18.21) als der "wahren Weisheit" (283,3) zur "Torheit gemacht" wird (I Kor. 1,2o; Is. 19,11), daß der "Weise in seiner

Schläue ergriffen" wird (I Kor. 3,19 vgl. Iob 5,12 f.) und "ihm die weisen Unternehmungen ins Gegenteil verkehrt" werden[77].

Es sind also die wie bei Paulus durch Isaias und Hiob bestärkten großen Paradoxien von "Weisheit", "Torheit" und "Macht", die hier das Ereignis beschreiben und es, aller Sinnenhaftigkeit entkleidet, verdichten zu einem geistigen Akt. Ja, man fragt sich, ob nicht selbst das blasse γενομένη (28o,16 vgl. 281,2; 283,3) hier mit Absicht gewählt ist, um jede allzu physische Vorstellung von einer "Fahrt" zum Hades in diesem Zusammenhang zu vermeiden[78]. Das ist gemessen an dem ständig wachsenden Farbenreichtum bei der Ausgestaltung des "Kampfmotivs", angefangen von den "Oden Salomons" bis zu dem dramatischen Schlachtengemälde bei Ps-Epiphanios, eine bemerkenswerte Entmaterialisierung und Spiritualisierung des Motivs. Gleichwohl spricht auch Gregor bei aller Abstraktion hier nicht begrifflich wie später bei der Christologie des Descensus im dritten Kapitel, sondern ebenfalls in Bildern. Doch die von ihm gewählten biblischen Bilder für Christus, Satan, Hölle und Sieg reduzieren das Hadesereignis in einer Weise auf seine Essenz, daß es zugleich als Urbild dessen erscheint, was nach dem fundamentalen paulinischen Paradox auch die Auseinandersetzung zwischen "Christ" und "Welt" in ihrem eigentlichen Wesen bestimmt: die "Weisheit" der Welt als "Torheit" vor Gott. Daß dies alles andere als eine "Symbolisierung" des Descensus bedeutet, wie es sie auch gab - der Hadessieg als Metapher für den Sieg des Christen über die Sünde[79] -, zeigt der gesamte Kontext, zumal die Konkretisierung des Vorgangs im folgenden Abschnitt.

Diese vergeistigte Darstellung des Hadessiegs, ausschließlich in Worten der Bibel, zeigt eine Eigenart der Predigtkunst Gregors. Er "argumentiert" nicht mit der Bibel, sondern er "spricht" mit ihr, integraler fast noch, will es scheinen, als selbst Paulus mit der Septuaginta. Vergleicht man diese Leichtigkeit mit der gewichtigeren Art, wie die zeitgenössischen Redner, Libanios etwa oder Themistios, auf Homer oder Platon anspielen, erinnert die Hereinnahme der einem anderen Genos zugehörigen Sprache durch Gregor eher an die

Einschmelzung des epischen Wortschatzes durch die archaischen lyrischen Dichter. Die Integration der Bibelsprache in das gehobene griechische Sprechen ist durch diesen Predigtstil Gregors sicherlich gefördert worden, vergleichbar der biblischen Bereicherung unserer Sprachen mit der zweiten großen Übersetzungsperiode im Deutschland und England der Reformation. Denn eine lange Tradition byzantinischen und slawischen geistlichen Redens wird einmal geprägt sein von eben diesem durch die Bibel erhöhten Stil. Doch erst zu Ende des vierten Jahrhunderts war das christliche Griechisch einer solchen Flexibilität im Umgang mit der Bibelsprache mächtig[80], und die dadurch entstehende Stilebene gehört zu den unverwechselbaren Kennzeichen der Festpredigt Gregors.

Gregor bezeichnet also als Sieg über Hölle und Teufel, daß "jener große und böse Geist" zur "Torheit" gemacht wurde (28o,15-281,6). Dazu paßt, wie er diesen Vorgang nun konkretisiert. Es ist die alte Vorstellung von dem durch die Menschwerdung getäuschten Teufel (281,6-16): "Denn da es nicht zu bewerkstelligen war, daß der Herrscher der Finsternis" - der Wechsel der Periphrase für Satan dient der neuen Vorstellung - "sich hinzumischte der ungemischten Gegenwart des Lichtes, wenn nicht irgendeinen Teil Fleisch an ihm er erschaute, deshalb, wie er sah das gott-tragende Fleisch und auch sah die durch dieses von der Gottheit gewirkte Wunder, da faßte er die Hoffnung, wenn er des Fleisches durch den Tod sich bemächtigte, daß er sich dann auch der ganzen Macht in ihm gänzlich bemächtigen würde. Und da er deswegen nach dem Köder des Fleisches schnappte, wurde er von dem Haken der Gottheit durchbohrt, und so wurde der 'Drachen vom Haken gezogen', wie Hiob sagt, da er durch sich vorauskündet das Künftige, indem er spricht 'Du wirst den Drachen am Haken ziehen' (Iob 4o,25)"[81]. Satan - Leviathan am Angelhaken des Kreuzes - "Christus diabolum superavit ostendens ei naturam infirmam, ut sic quasi hamo ab eo caperetur", so noch Thomas von Aquin (In Iob 4o). In diesem Bild trifft sich die sehr alte Auslegungsgeschichte des Paulusworts (I Kor. 2,7 f.) von der den Machthabern dieser Welt "verborgenen Weisheit" des göttlichen Heils-

plans ("denn hätten sie die erkannt, sie hätten den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt")[82] mit der Deutung des Leviathan (Iob 4o,25) als Satan[83]. Drastisch, bis zur Heranziehung von Ps. 21,7 ('Ego autem sum vermis ...') predigt darüber in seiner Auslegung von Matth. 26,39 ("Vater, wenn es möglich ist ...") Gregors Zeitgenosse und Landsmann Amphilochios[84], und in wunderbarer Klarheit zeichnet den 'hamus crucis' noch Ende des 12. Jahrhunderts die Äbtissin Herrad von Landsperg in ihrem Kloster Hohenburg auf dem Berg St. Odilien im Elsaß[85]. Die Miniatur in ihrem 'hortus deliciarum' zeigt Christus als Angler, als Angelschnur die Porträts seines Stammbaums, als Angelhaken sein Kruzifix, an dem sich gekrümmt das Untier verschluckt. Doch die reiche Geschichte dieser Vorstellung, Keimzelle auch aller Märchen vom geprellten Teufel, darf uns hier nicht aufhalten. Ob "Gift", das mit Speise genossen das "Gefüge des Leibes auflöst", wie bei Aphraat, ob "Fänger", der in einem "getöteten Mann die Scheol betrat" wie bei Ephraim ("Ich hatte jeden gefangen; ein Gefangener, den ich gefangen, tötete mich" c. Nis. 38,1), ob das "Vogelnetz" des Origenes oder die "Mausefalle" Augustins - alle diese Bilder sprechen, so wie hier Gregor, von einer Überlistung des Teufels, der durch die Menschheit Christi "geködert" sich an der darin verborgenen Gottheit "verschluckt"[86].

In den Predigten Gregors ist seine Theologie gewöhnlich nur angedeutet, oft nur knapp wie eine Chiffre. Der theologisch nicht gebildete Hörer empfängt dann gleichsam nur den Eindruck von auf Gott gerichtetem Glanz und Klang, wie einer, der soeben in einen Dom eintrat zur feierlichen Stunde des Hochamts. Doch immer steht dahinter ein durchdachtes Konzept, das in den Lehrschriften ausgeführt ist. So hat die in nur zwei Sätzen gegebene Kurzfassung der "Überlistungstheorie" hier ihr ausgeführtes Pendant in der Oratio catechetica magna (Kap. 19-26), wo sie als Teil einer umfassenderen Gedankenkonstruktion erscheint, der sogenannten "Rückkauftheorie":

> Da wir beim Sündenfall, wie der Hund aus der Fabel, nach dem Schatten des Guten schnappten, das wir besaßen, und es so verloren, hätten wir uns, geködert durch den Schein des Schönen, dem Feind des Lebens "freiwillig" selber unterworfen (21,4 f.) und seien so wie die, die ihre "eigene Freiheit um Geld verkaufen", als "Verkäufer unserer selbst" ohne "Anspruch auf Freilassung" gewesen, weshalb auch Gott, der uns in seiner Güte befreien wollte, aus Gerechtigkeit keine Gewalt eingesetzt habe, um jeden Vorwand für einen "Einspruch" auszuschließen, sondern, wie es in einem solchen Fall rechtens ist, dem rechtmäßigen Besitzer die "Wahl des Lösegelds" überlassen (22). Der aber, "krank an Machtsucht, aller übrigen Schlechtigkeiten Mutter" (23,1), habe etwas Besseres eintauschen wollen als das, was er hatte, nämlich den, bei dem er Wunder erblickte, wie noch bei keinem Menschen zuvor (23,2 vgl. die "Chiffre" 281,1o); und eben deshalb, um seine Besitzgier zu reizen (vgl. 281,11 f.), habe sich die göttliche Macht mit dem Fleisch umhüllt, das er durch unsere Sünde bereits in seiner Gewalt hielt als "vertrauten" Besitz (23,3 vgl. 281,8). Denn mit dem Köder des Fleisches sollte er, wie gierige Fische, zugleich auch den Haken der Gottheit verschlucken (vgl. 281,12 f.), welche als Leben und Licht notwendig auch deren Gegensätze, Finsternis und Tod, zum Verschwinden bringen mußte (24,4; 26,5 vgl. 281,7 f.; 283,4-7).

Die Zahlung des Lösegelds (redemptio) geschieht also nicht an den Vater, als Sühne für unsere Übertretung, zur Genugtuung und Versöhnung 'dei patris irati', sondern als "Rückkauf" an den Teufel, der uns besaß als rechtmäßigen Besitz (iure). So das soteriologische Kernstück von Gregors 'theologia descensus'. Nach dieser Sicht des Lebens und Sterbens Jesu muß das Erlösungswerk der Menschwerdung Christi notwendig im Hadessieg gipfeln. Ihr wird sich die "Genugtuungslehre" Anselms entgegenstellen als Kernstück einer den Descensus abwertenden 'theologia crucis'. Doch die von Gregors Lehre beantwortete Frage ist dasselbe "Cur deus homo?" seines westlichen Antipoden 7oo Jahre später, nämlich warum Gott unsere Rettung durch den umständlichen Weg der Inkarnation bewirkte, statt durch einen einfachen "Beschluß" (Or. cat. 19). Wie so oft bei Gregor liegt der Akzent auf den Eigenschaften Gottes,

hier auf dem im Heilswerk zusammenklingenden Tetrachord seiner Güte und Macht, Weisheit und Gerechtigkeit (2o; 23,4-24,3.6). Daß dabei letztere, wie schon die einleitende Frage "Was ist nun die Gerechtigkeit?" (21) zeigt, im Vordergrund steht, ist deutlich, ebenso deutlich, daß sie in Analogie zur irdischen Gerechtigkeit gesehen, ja durch das sehr zeitbedingte Rechtsinstitut des "Selbstverkaufs" illustriert wird. Denn beides, der "Rückkauf" wie die "gewisse Täuschung und Verstellung" dabei (26,1), beruht ganz auf der zum 'suum cuique' verdichteten Deutung des Rechts, wie sie etwa auch Gregors Amtsbruder Ambrosius anführt ('Iustitia suum cuique tribuit, aliena non vindicat ...' De off. 1,24). Weil, wie Gregor sagt, es "Eigenart der Gerechtigkeit ist, jedem das Seine zu geben, nämlich das, wofür er den Anfang und die Ursachen gesetzt hat", so wie auch "die Erde Früchte gibt nach Art des ausgestreuten Samens", wird hier der "Betrüger nach Verdienst bezahlt, nämlich durch Betrug" und erhält nach den "Regeln der Gerechtigkeit das, wozu er nach seiner eigenen freien Willensentscheidung den Samen ausgeworfen hatte: Er, der den Menschen getäuscht hatte durch den Köder der Lust, wird selbst getäuscht durch das Lockmittel des Menschen" (26,3 f.).

Diese in ihrer Elementarität plausible, jedenfalls aber deutlich als Vertiefung der verbreiteten Vorstellung vom "betrogenen Betrüger" intendierte Spekulation fand indessen nicht den Beifall der Theologen. "Une conception brutale" nennt sie J. Rivière, "eine ganz unwürdige Vorstellung" A. v. Harnack, und φεῦ τῆς ὕβρεως ruft selbst Gregor von Nazianz, der Freund (PG 36,653 A 1o) - offenbar weil, um mit dem Autor der Schrift "Vom Erhabenen" zu sprechen, Gregor hier - menschlichen Begriffen allzu verhaftet - "das Göttliche" nicht genügend "rein und groß, wie es in Wahrheit ist, und unvermischt darstellt", sondern zu irdisch und so "das Angemessene nicht wahrt" (De subl. 9,7)[87]. Daß schließlich der "gütig" konzipierte, "machtvoll" und "gerecht" durchgeführte Heilsplan im Sinne der "Weisheit" bei der "Vergeltung mit Ähnlichem das Bessere nicht verfehlt" (26,3) und in diese "Absicht zum Besseren" (ὁ σκοπὸς ... ἐπὶ τὸ κρεῖττον 26,4) den Teufel

selbst miteinbezieht (26,5-8), "zum Besten dessen, der von diesen Übeln gereinigt wird" (26,5), belastet diese Descensus-Theologie mit der geschichtstheologischen Problematik eines "unendlichen Fortschritts im Guten" und rührt als "Wiederherstellung aller Dinge" an die umstrittenen Grundlagen der Geschichtsphilosophie Gregors[88]. Die knappe Fassung in De tridui spatio läßt diese "letzten Dinge" freilich unerwähnt.

Wir sehen, Gregor reduziert den "Abstieg zur Hölle" auf seinen heilsgeschichtlichen Kern. Darstellerisch gesehen fazettiert er das Motiv, so daß es in verschiedenen Farben leuchtet: Zuerst, in der Überleitung vom Prolog (28o,5-14) mit jenen Bibelstellen, in denen die traditionelle Topologie der Höllenfahrt aufblitzt - das Zerbrechen der Todespforten und das Zerschlagen der ehernen Riegel des Hades (28o,8 f. mit Ps. 1o6,16), die Öffnung des Todeskerkers (28o,1o mit Is. 42,7), die Verkündigung ihrer Freilassung an die Gefangenen und der erneute Aufblick den Blinden (28o,1o f. mit Is. 6o, 1) und denen, die in Finsternis und Todesschatten saßen, der Anblick des Lichts aus der Höhe (28o,12 f. mit Is. 9,11 bzw. Luk. 1,79) und endlich - die Höllenfahrt als Anastasis - auch dies, die Erweckung der Erstgeburt von den Toten zum Leben (28o,7 mit Kol. 1,18). Dann dasselbe in dem gleichsam mentalen Bild von dem "großen Geist", der zum "Toren gemacht" wird von der "allmächtigen Weisheit" (28o,15-281,6). Dies dann konkretisiert in dem theologischen Bild von der Überlistung des Teufels durch den "Köder des Fleisches" (281,6-16). Dann folgt in einer langen Passage (281,17-283,2) durchaus eine Dramatisierung des Motivs, jedoch wiederum biblisch, mit dem hohen Pathos der schrecklichen Bildwelt des Propheten Isaias, die grausen Pläne und Hoffnungen Satans (281,17-282,14) und deren drastische Vereitelung (282, 14-283,2). Das Ende (283,2-9) kehrt zurück zum Geistbild des Anfangs und zum Paulus der Korintherbriefe: "Deshalb kommt die wahre Weisheit in dieses großtönende Herz der Erde, damit sie aus ihm den in Bosheit großen Geist zum Verschwinden bringe (ver-nichte - ἐξαφανίσῃ)[89] und die Finsternis erleuchtet werde (I Kor. 4,5) und verschlungen werde das Sterbliche von dem Leben (II Kor. 5,4) und das Böse in den Unbestand forttrete (εἰς

ἀνυπαρξίαν μεταχωρήσῃ), da der letzte Feind zunichte gemacht ward, das ist der Tod (I Kor. 15,26)".

Soviel zur "Darstellung" des Descensus in De tridui spatio. Gregor hätte seine Hörer auch mit poetischeren Farben erfreuen können, die er, wie sein 2o. Brief zeigt, sehr gut beherrscht. Doch, darin Platon vergleichbar, verzichtet er auf seine dichterische Begabung, wo es um Höchstes geht. Bei aller "Entmaterialisierung" des Motivs bewahrt er zwar dessen wichtigste Topoi, konzentriert sich aber auf den soteriologischen Kern. Die Kürzeformel des Anfangs ("Es genügt soviel zu sagen" 28o,15 vgl. 282,2 f.), verknüpft mit der Schnelligkeit des göttlichen Handelns ("das ein so kurzer Zeitraum der allmächtigen Weisheit genügte" 28o,16), erweckt überdies den Eindruck, als wolle der Prediger, daß seine Gemeinde nicht länger als nötig verweile bei diesem zu unangemessenem Verweilen so einladenden Thema.

3. Die Deutung des Hadessiegs (283,1o-286,16)

Die beiden letzten Abschnitte (283,1o-285,6 und 285,7-286,16) des Kapitels stellen die heilsgeschichtliche Bedeutung des Descensus unter einen neuen Aspekt. Die Frage ist nicht, wie im ersten Abschnitt, "was" in den drei Tagen gewirkt wurde (283,8 f.), sondern "wie" sich das Gewirkte zur Zeit verhält - ob diese Zeit lang war (283,1o-12) und warum sie gerade drei Tage betrug (286,13 f.). Wir können uns hier kurz fassen. Beide Passagen sind für den Hörer leicht zu verstehen. Das Böse seit dem Sündenfall, unmeßbar wie die Zahl der Menschen seitdem, hat sich, wie wir sagen würden, lawinenartig vermehrt und am Ende alle Menschen erfaßt (28o,13-284,3). Und doch (284,3-285,6) hat Gott diese ungeheure "Häufung" des Bösen in nur drei Tagen zunichte gemacht, nicht durch den Aufwand einer Sintflut oder des Flammenregens von Sodom, "sondern ein einfacher und unbegreiflicher Aufenthalt, eine bloße Anwesenheit von Leben und Licht bei denen, die 'in Finsternis und Todesschatten sitzen' bewirkt eine völlige Wegnahme und ein Verschwinden der Finsternis und des

Todes" (285,2-6). So gewinnt Gregor der neuen Thematik des Triduum auch einen neuen Beweis für sein großes Thema der "göttlichen Allmacht" ab. Denn mit seiner Aufforderung an die Hörer, sich die Unmöglichkeit einer Zählung der Myriaden Menschen seit Erschaffung der Welt zu vergegenwärtigen (ἀρίθμησόν μοι 283,13), erfassen sie die unermeßliche Akkumulierung des Bösen und damit deren Vernichtung "in so kurzer Zeit" (ib. 12), "mühelos" (284,9) und "ohne jede Anstrengung" (ib. 13) in der Tat als "den größeren Beweis" für das "Übermaß der göttlichen Macht" (284,6 f. 13 f.; 283,11 f.; vgl. 28o,15 f.) als alle spektakulären "Wundertaten" (284,7-285,2)[9o].

Alles das ist in sich voll verständlich. Doch auch hier steht hinter der volkstümlichen Darstellung ein größeres, in den Lehrschriften entwickeltes Gedankenkonzept, das die Vorstellung leitet und zum Teil auch die Wortwahl bestimmt. Das Böse hat sich von seinem "ersten Auftritt" bei der "Grundlegung der Welt" bis zu seiner "Auflösung", bis zum "Heilswerk im Leiden des Herrn"(283,14; 284,4 f.) zugleich mit der wachsenden Erdbevölkerung in der "Folge der Generationen" sozusagen geometrisch mitausgebreitet und sich in dieser "Polygonie" zusammen mit der Menge der Menschen ins "Unendliche" ergossen (283,13-21), "bis es, zum äußersten Maß des Bösen gelangt, die gesamte menschliche Natur unter seine Gewalt bekam und, wie der Prophet umfassend ausspricht (Ps. 13,3 vgl. Röm. 3,12), 'Alle sich abgewandt hatten und zugleich wertlos geworden waren und es nichts im Seienden gab, das nicht Werkzeug der Schlechtigkeit war'" (283,21-284,3). Dieser Augenblick des 'non plus ultra', da das Böse sein "äußerstes Maß" erreicht, ist gleichzeitig der Beginn seines Endes. Wir haben gesehen, daß es diese heilsgeschichtliche Wendemarke ist, die Gregor seiner Gemeinde als den "Augenblick" dieses Festes vorstellt, das mit der Grabesruhe des Herrn seines Sieges im Hades gedenkt. Denn die "so große Häufung des Bösen, die sich vom Beginn der Welt bis zum Heilswerk im Leiden des Herrn angesammelt hatte", wurde jetzt "zerstreut und zuschanden gemacht" (284,3-5). Jetzt verstehen wir Gregors Wort im Prolog, das den Kern seiner Fest-

deutung aussprach: "Denn dies ist der Endpunkt (τὸ πέρας) des Finsteren und des Guten Anfang" (277,15 f.).[91]

J. Daniélou hat gezeigt[91], daß dieses Zusammentreffen für Gregor mehr ist als zeitliche Koinzidenz, nämlich Interdependenz, genauer ἀκολουθία, wie sein Schlüsselwort lautet, d. h. prozeßartige Konsistenz, Konsequenz und Kontinuität, kurz logische Notwendigkeit im Sinne der klassischen Vorstellung von einem Naturgesetz. Auch hier ist die Beschreibung des steten Wachstums der Bosheit bis zu ihrem Telos getragen von der Idee einer innerlich notwendigen derartigen "Folge"[92]. Wie sehr dieser Begriff Gregors gesamtes Denken bestimmt, das ja Logik, Kosmologie und die Theologie bis zur Exegese zu einem in sich geschlossenen Weltbild vereint, hat wiederum Daniélou entdeckt[93]. In unserer Rede erscheint der Gedanke im Dienst der Geschichtstheologie, und zwar, wie oben schon gesagt, dem Festthema angepaßt, unter dem Aspekt der Relation zwischen Descensus und Triduum. Damit dient er hier dem Machterweis Gottes in der Geschichte. An anderer Stelle ermöglicht die "Akolouthia" in ihrer heilsgeschichtlichen Anwendung die Antwort auf die alte Frage, warum Gott mit dem Heil so lange gewartet hat[94], etwa in dem Vergleich mit dem "Verlauf" einer Krankheit, deren "Akme" abgewartet werden muß, um sie in ihrer Gänze heilend zu erfassen (Or. cat. 29; In Nat. PG 46, 1132 A), oder dem schönen Bild von der Nacht der Wintersonnenwende in seiner Weihnachtspredigt (ib. 1129 C/D): "Siehst du, wie die zu ihrer äußersten Länge fortgeschrittene Nacht stille steht in ihrem Weiterlauf und wieder zurückgeht? Wisse, daß die böse Nacht der Sünde, da sie so weit wie möglich gewachsen und durch alle Erfindungskraft des Schlechten zur äußersten Größe der Bosheit gelangt war, heute stehen blieb in ihrem weiteren Umsichgreifen und zu Untergang und Verschwinden getrieben wird!" Gregor handhabt den Begriff wie einen universalen Schlüssel zu den Rätseln dieser Welt, ihres Lichts (wie im "Hexaemeron") wie ihres Dunkels, ihrer Natur- wie ihrer Heilsgeschichte. Allein die "Logik des Bösen" zeigt mehrere Variationen je nach dem Horizont der Fragen, sei es als die quantitative Folgerichtigkeit der Sündenausbreitung wie hier

in De tridui spatio, sei es als die ontologische Konsequenz bei der Sündenübertragung auf alle, die von dem "zu Erde gewordenen Adam" abstammen (In illud 'Quando sibi subiecerit' PG 44,1312 A) oder qualitativ als die kontinuierliche "Optimierung" der Sünde bis zur Vollendung (Or. cat. 29,4) oder auch asketisch als Mechanik des Sündenablaufs im Prozeß des geistlichen Todes (De virg. 3o2)[95].

Deutlicher noch, da explizit, bestimmt die "Akolouthia" den letzten Abschnitt des Kapitels, und zwar, wie man zunächst sagen wird, in ihrer simpelsten Form. Es geht um die "Ursache" der Dreizahl der Tage (286,13). "Es läßt sich", sagt Gregor, (285,11 f.), "eine Ordnung (τάξις) des Guten mittels der Ordnung des Bösen erkennen"[96]. Da das Böse in einer Folge von drei ineinander überfließenden "Gefäßen" auftrat - Schlange, Weib, Mann -, mußte es "folgerichtig" (ἀκολούθως ib. 17) auch in dieser Reihenfolge geheilt werden, indem jeder Art ein Tag für die Heilung zugeteilt wurde - dem Mann, der Frau und, wie Paulus (I Kor. 15,26) sagt, dem "letzten Feind" (285,7-23). Diese "innere Logik" ist der Grund für die Dreizahl. Gregor selbst überläßt, ob "wir dies richtig gedeutet haben oder nicht, der Entscheidung der Hörer" (286, 13 f.). Seine betont offene Haltung gerade bei diesem Punkt ("nicht fertiges Urteil, sondern Übung und Suche" ib.) zeigt, wie offen in diesen Jahren, da die Entwicklung des Festkalenders das Triduum als solches erstmals in das Bewußtsein rückte, auch dessen Theologie noch war. Man möchte hier geradezu an eine konkurrierende Beziehung zu dem Autor der schon erwähnten anatolischen Osterpredigt des Jahres 387 denken und dessen ganz anderer Begründung der Dreizahl[97]. Denn trotz ihrer unterschiedlichen Antwort gehen beide Reden von derselben "Folgerichtigkeit" der Heilsgeschichte aus, von einer "Harmonia" oder "Symphonia", wie es jener unbekannte Prediger nennt, das heißt von einer Korrespondenz zwischen dem Beginn der Welt und ihrer "wunderbaren Erneuerung" jetzt, wie sie auch Paulus sieht (Röm. 5,12.19). Diese "Ästhetik" des Heils, wie sie die "Praefatio de s. Cruce" etwa bis heute besingt ('ut ... qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur'),

geht von einem "Logos" (vgl. 286,1o) in der Geschichte aus, bei dem das "Schöne" und das "Wahre" eins sind, weshalb ein 'argumentum convenientiae', wie es Gregor hier übt und eine Vielzahl sogenannter "vor-wissenschaftlicher" Theologen mit ihm, ebenso legitim ist wie die 'rationes necessariae' der 'fides quaerens intellectum', und weshalb selbst Anselm mahnte, ob der 'inenarrabilem quandam nostrae redemptionis hoc modo procuratae pulchritudinem' die 'simplicitas' einer solchen Sicht nicht zu "verlachen" (Cur deus homo 3).

"Wundere dich indessen nicht", fährt Gregor fort, "daß in zeitliche Ausdehnungen die Schöpfung des Guten zerlegt wird. Denn auch im Verlauf der Entstehung der Welt war die göttliche Macht nicht zu schwach, alle Dinge ohne Zeit (ἐν ἀκαρεῖ) zu vollenden, doch gleichwohl nimmt sie in die Erschaffung der Dinge auch die zeitlichen Ausdehnungen mit hinein"[98], und es folgt der Hinweis auf die Schöpfungstage (wobei Gregor die Zahl "sechs" begreiflicherweise meidet und nur von dem "ersten", dem "zweiten" und von dem "übrigen der Reihe nach in gleicher Weise" spricht[99] und, daß in Entsprechung dazu - "so auch hier gemäß dem geheimnisvollen Logos seiner Weisheit" - in einer Folge von Tagen das Böse "ausgesiedelt wird" (286,1-12). Die "Schöpfung des Heils" vollzieht sich also in der Dimension der Zeit, weil auch die "erste Schöpfung" nicht zeitlos geschah. Noch einmal also das 'argumentum convenientiae' als Korrespondenz zwischen den beiden Schöpfungen, hier unter dem Aspekt der "Zeit" als solcher im Gegensatz zu einem Gott möglichen Handeln außerhalb der Zeit. Wenn irgendwo, wird hier deutlich, wie sehr sich Gregors Predigten auf zwei Ebenen bewegen, einer 'prima facie' verständlichen, wie hier das 'pulchrum' der heilsgeschichtlichen Symmetrie auf Grund eines "geheimen Logos" der göttlichen Weisheit, und einer zweiten, die in den Kürzeln jener ersten nur wie die Spitze eines Eisberges erscheint. Das liegt ja in der Natur der Sache, wenn ein Philosoph sich an Laien wendet. Hier ist es die mit dem Wort ἀκαρής signalisierte Frage einer Schöpfung in die Zeit hinein durch einen zeitlosen Gott, ein Problem, das Gregor bei seiner Auslegung von Gen. 1,1 (ἐν ἀρχῇ) mit großer Intensität untersucht und durch einen modern anmutenden Evolutionsbegriff löst (In Hex. 68 D ff.)[100]. - Doch auch wir wollen uns jetzt mit der "ersten Ebene" begnügen und mit diesem Ende des Kapitels dem Interpreten des nächsten sein Recht geben.

Anmerkungen

[1] Alle bisherigen zeitlichen und örtlichen Fixierungen sind hypothetisch. J. Daniélou (La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse, Rev.Sc.Rel. 29, 1955, 346-372) datierte auf 382 (361 f.). Doch ist die unten (I 3) gezeigte enge Beziehung zu dem Spätwerk (387) Adv. Apolinarium sicherlich zu beachten. So auch mit ausführlicher Begründung der 1982 voraussichtlich als Band 5 der Reihe "Philosophia Patrum" bei Brill in Leiden erscheinende Kommentar der Rede von H. Drobner (= Diss. phil. Mainz 198o). - Zu weiteren Indizien für eine spätere Datierung vgl. unten zu Anm. 97 und die Anm. 48. - Aus der Intimität des Tons schließe ich auf das kleine, aber geliebte Nyssa selber.

[2] Vgl. I Petr. 3,18 f. und 4,6; dazu jetzt H.-J. Vogels, Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel "descendit ad inferos" (Freiburger theol. Studien 1o2), Freiburg-Basel-Wien 1976, - ein Buch, das sich allerdings sofort eine ebenso herbe wie bedenkenswerte Kritik gefallen lassen mußte, vgl. W. Maas (s. Anm. 4) 61-67.

[3] In dem (ursprünglich lateinisch verfaßten) sogenannten "Datierten Bekenntnis" von Sirmium (Mai 359): "Der gestorben ist, in die Unterwelt hinabgegangen, das Dortige geordnet hat, vor dem die Türhüter der Hölle, da sie ihn erblickten, erzitterten" (J.N.D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 286) - offenbar unter Ein-

fluß der Theologie Syriens, wo das Bekenntnis des Aphraat (fl. 34o), "soweit es sich aus seinen Homilien zusammenstücken läßt, einen Artikel 'Ging hinab zum Orte der Toten' enthalten zu haben scheint" (ib. 372); sowie in dem Bekenntnis von Nike in Thrakien (Oktober 359) und der Synodalformel von Konstantinopel (Januar 36o); im Apostolischen Glaubensbekenntnis des Westens erstmals in dem um 4o4 von Rufin kommentierten Symbolon von Aquileia. Vgl. Kelly 288-292. 371-377.

[4] Zur Geschichte des Descensus-Glaubens vgl. jetzt D.A. Du Toit, "Neergedaal ter helle ...". Uit die geskiedenis van 'n interpretasieprobleem, Kampen 1971. - Eine historisch wie systematisch umfassende Einführung in den Stand der Descensus-Frage heute bietet W. Maas, Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi (Sammlung Horizonte N.F. 14), Einsiedeln 1979, mit erschöpfendem Literaturverzeichnis (323-336) - ein durch seine Methode der "Konvergenz" vieler Aspekte ungewöhnlich reichhaltiges und in seiner Abwehr modernistischer Neutralisierung des Glaubensartikels auch sehr entschiedenes Buch.

[5] So Maas (s. Anm. 4) 14o-145.

[6] A. Grillmeier, Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung, ZkTh. 71, 1949, 1-53. 184-2o3.

[7] Vgl. W. Huber, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (Beiheft ZntW 35), Berlin 1969.

[8] Or. 5 (PG 39,89 A -93 B): ἐπιτάφιον ἑορτὴν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἑορτάζομεν σήμερον ... χθὲς ἠμαύρωσε τὸν ἥλιον ὁ σταυρωθείς (89 A/B).

[9] Eine Formgeschichte der jetzt durch die Ausgaben P. Nautins gut zugänglich gemachten Osterpredigt des vierten und fünften Jahrhunderts wäre sehr erwünscht.

[1o] Die in ihrer Weise klassische Karsamstagspredigt des Ps.-Epiphanios (PG 43,44o-464; vgl. unten II 1) gibt beiden Themen gleichen Raum (444 C-452 B: Grablegung; 452 B-464: Descensus).

[11] Vgl. die De trid. geographisch, zeitlich und gedanklich nahestehende anonyme anatolische Predigt über das Osterdatum des J. 387 (ed. F. Floëri et P. Nautin, Homélies Pascales III (SC 48), Paris 1957), die das Thema mit der Klarheit bester Fachschriftstellerei abhandelt. Doch schon der Vergleich der hier gegebenen Begründung für die Dreizahl der Tage (Kap. 19. 27. 32. 35) mit der überdies besonders persönlich markierten (vgl. De trid. 286,13-15) Erklärung Gregors (ib. 285,7-286,12) hätte vor der (später aus anderen Gründen zurückgenommenen) Zuschreibung an Gregor warnen sollen.

[12] F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Bd. II, 11./12. Aufl., Münster 1959, 347. - Eine ganz andere Möglichkeit des Verständnisses zeigt jetzt H. U. v. Balthasar, Der Gang zu den Toten (Karsamstag), in: Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer, Bd. III 2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 227-255; Ders., Abstieg zur Hölle, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 387-4oo. Hier steht die peripher gewordene Lehre vom Descensus buchstäblich im Zentrum der Theologie.

[13] Vgl. H.-J. Schulz, Die 'Höllenfahrt' als 'Anastasis'. Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit, ZkTh 81, 1959, 1-66. - Wie sehr gleichwohl auch im Westen das "triumphale" Verständnis des Descensus weiterlebte, zeigt die sogenannte "Armenbibel", ein als typologische Bilderbibel verbreiteter Buchtyp des 13. bis 15. Jhs.; vgl. M. Berve, Die Armenbibel. Herkunft, Gestalt, Typologie (Kult und Kunst 4), Beuron 1969, 73-79.

[14] Vgl. 3o4,11: διαγέγονε γὰρ ἤδη τὸ σάββατον.

[15] Die "Sabbatruhe" als Festinhalt im Prolog: 274,12-21; 277,3-9; 278,11-28o,13. Ihr Ende im Epilog: 3o4,5-9. 11. 21; 3o9,3-9. 2o. 23 f.

[16] Die Grablegung ist nur angedeutet (3o3,12-3o4,5) und leitet die Protreptik des Epilogs ein.

[17] So die Hss. DU (vgl. Ps.-Greg. In luciferam sanctam Domini resurrectionem GNO IX 318,2o) und S.

[18] Amphilochios (s. Anm. 8) hebt den Karsamstag des Hadessiegs ab vom Karfreitag des Kreuzes, und zwar mit dem Schema χθὲς - σήμερον (89 B/C), das sich ja konkret erst mit der "Karwoche" anbietet neben dem alten Gegensatz τότε - νῦν von Sündenfall und Erlösung, den beispielsweise Gregor am Ostermorgen verwendet (31o,15-27). - Ps.-Epiphanios (s. Anm. 1o) beginnt ähnlich wie Gregor mit der besonderen Stimmung des Tages (σήμερον πολλὴ σιγὴ ἐν τῇ γῇ): Gott schläft, um die ewig Schlafenden zu wecken.

[19] Siehe Anm. 69.

[2o] Siehe Anm. 7o.

[21] Die Nacht: 278,17. 19 f.; 3o9,11. 12. 22; die Sterne: 274,4; das Fackellicht: 273,1o-12; 274,7; 278,18; 279,1; 3o9,1o f. 22; zu den Neugetauften vgl. den Beitrag von S.G. Hall; sowie P. Nautin zu dem sehr ähnlichen ersten Satz bei Ps.-Chrysostomos In s. Pascha (= PG 59, 723-756), Homélies Pascales I (SC 27), Paris 195o, 58 f.; und als "eines der frühesten eindeutigen Zeugnisse" für die Taufe in der Osternacht Gregors etwas älteren Landsmann Asterios (vgl. H. Auf der Maur, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier (Trierer theol. Studien 19), Trier 1967, 37 ff.); ferner Ätherias Bericht (Peregr. 38).

[22] Vgl. 3o9,12 f.; die 'hymni aut antiphonae aptae' werden in Ätherias Bericht über die 'septimana maior' ständig erwähnt; ebenso die 'aptae diei lectiones'; zu der Zahl und Wahl der Lesungen vgl. den Beitrag von S.G. Hall.

[23] Diese "platonische" Behandlung des Osterlichts ist Gregors Beitrag zu der Lichtsymbolik des Osterritus, die seit Konstantins spektakulärer "Verwandlung der heiligen Vigilnacht in taghelles Licht" durch die Aufstellung "sehr hoher Wachssäulen in der ganzen Stadt" (Euseb. Vita Const. 4,22,2) die Ostertheologie im vierten Jahrhundert zunehmend durchdringt.

[24] Zu 273,13 (πᾶσα ἡ τοῦ Χριστοῦ εὐλογία) s. textkrit. Anhang.

[25] Rhetorik und Theologie in den Grabreden Gregors von Nyssa (Studia Patristica IX = TU 94), Berlin 1966, 1o6-114.

[26] Man ist geneigt, diesen Mißbrauch der Hl. Schrift als anstößig zu empfinden; doch wer in der Bibel lebt, zitiert sie nicht nur, sondern "spricht" auch mit ihr; in bibelfesten Häusern ist so etwas heute noch Brauch.

[27] Zu 277,17 (οἷόν τι λέγω) s. textkrit. Anhang.

[28] Vgl. Quint. Inst. or. 4,1,76: id debebit in principio postremum esse, cui commodissime iungi initium sequentium potest. Siehe auch Anm. 54.

[29] Die beiden sich davon abhebenden Plurale (βούλεσθε 279,5; 28o,14) leiten die Kundgabe des Festkerygmas, bzw. das Lehrkapitel über den Descensus ein.

[3o] Zur Illustration vgl. Ätherias Bericht. Die enorme Anspannung der Gläubigen in den Nachtfeiern der Hochfeste, in Jerusalem noch intensiviert durch den ständigen liturgischen Ortswechsel gemäß den biblischen Berichten, zieht sich wie ein roter Faden durch die Schilderungen dieser so unermüdlichen und wach beobachtenden pilgernden Frau.

[31] Rhet. 3,14 1415 a 5-8. Aristoteles läßt beim epideiktischen Proömium den thematischen Bezug offen (δεῖ δὲ ἢ ξένα ἢ οἰκεῖα εἶναι τὰ ἐνδόσιμα τῷ λόγῳ). Doch wird das anspruchsvollere thematische Proömium später bevorzugt, vgl. z. B. Aphthonius, Progym. 22,1 f. Rabe (προοιμιάσῃ μὲν πρὸς τὴν οὖσαν ὑπόθεσιν) und die Beispiele dazu aus Gregor von Nazianz bei Doxopater (Hom. in Aphth. 422,5 ff. Walz II; vgl. Anon. Schol. in Aphth. 42,2o ff. ib.). Der Kunstgriff Menanders (s. oben S. 2o5 f.), von der Festversammlung auszugehen, stellt die Verbindung zwischen Hörer und Thema ("... aut ab eorum qui audient persona, aut ab re", Rhet. ad Her. 3,6,11) sozusagen automatisch her.

[32] Vgl. Apsines 331,6 f. Spengel I (ἢ ἐξ ἀμφοῖν).

[33] Die Passagen über das "Neue Leben" und die "Neue Schöpfung" sind nicht "Ekphrasis" (vgl. zu diesem Begriff C. Klock in seinem Beitrag Anm. 95), wie gelegentlich zu hören war, sondern "Allegorie" (so mit Recht M. Alexandre) - ganz wie "The Spiritual Railway" auf dem uns von dem Gastgeber des Kolloquiums so freundlich gezeigten Grabstein seiner Kathedrale in Ely!

[34] Auf die Eigenart der von Gregor in seinen Festprologen geübten "Hinführung der Hörer zum Fest" mittels der Liturgie hat mich zuerst H. Hörner aufmerksam gemacht, als sie im Frühjahr 1976 vor einem kleinen Kreis in Mainz die Proömien von In s. Pascha und In diem luminum interpretierte und dadurch die Anwesenden zu neuen Arbeiten über die Predigtkunst Gregors anregte. - Die Schlüsselrolle der Liturgie in De tridui spatio zeigt auch der als Pionierarbeit wertvolle Aufsatz von R. L. Wilken, Liturgy, Bible and Theology in the Easter Homilies of Gregory of Nyssa, in: Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, éd. M. Harl, Leiden 1971, 127-143.

[35] Vgl. Anm. 41.

[36] Die Parekbasis (ἀλλὰ γὰρ ... αἰσθάνομαι 3o4,5) könnte den Transitus zum Epilog bezeichnen (vgl. dieselbe Apostrophe als Beginn des Trostepilogs In Mel. 454,2 ἀλλ'... αἰσθάνομαι γάρ). Doch die, auch stilistisch (vgl. Anm. 41), bei 3o3,12 einsetzende eucharistische Paränese legt nahe, daß der Epilog auch hier bereits beginnt, kaum aber erst, wie im Druckbild markiert, mit der Aufforderung 3o4,1o. - Zur eucharistischen Auslegung der Gestalt Josephs von Arimathia vgl. De perf. 192,5-13.

[37] Ob der "Engel im Lichtgewand" bereits auf die Zeremonie des cherubischen Hymnus (Cherubikon) beim "Großen Einzug" hindeutet? Plausibler und auch mehr im Sinne der biblischen Metaphorik dieser ganzen Passage ist wohl H. Drobners Meinung, daß der Ausdruck lediglich den Augenblick des Sonnenaufgangs meint.

[38] Ob sich Gregor hier an die ihm von seiner Jerusalemer Reise (vgl. Ep. II 12-15) her bekannte "Öffnung der Anastasis"(-Kirche) in diesem liturgischen Moment (vgl. Peregr. Aeth. 38. 43 et passim) erinnert? - Doch verwendet er den Ausdruck auch sonst (z. B. De perf. 2o4,4).

[39] Zur Bedeutung des "Erbes" in der Osterverkündigung vgl. H. Auf der Maur (s. Anm. 21) 98 f. 111 f. 163 f. 178 zu den Homilien des Asterios über die "Osternachtspsalmen" Ps. 5 und 15.

[4o] Daß dieser Bericht, und zwar in einer "Harmonie" zwischen Joh. 21,9-14 und Luk. 24,42 (ἀπὸ μελισσίου κηρίου), der Gemeinde nicht vorgetragen wurde, scheint schwer vorstellbar - doch an welchem Punkt dieser Feier? - Zum "süßen Brot nach der Auferstehung" vgl. In Cant. 3o6,11-3o7,5.

[41] Der Aussagetyp "Aufforderung" erscheint in den 56 Zeilen neunmal (3o3,12. 16; 3o4,1o. 12 bis. 14. 21; 3o6, 2. 6); dazu die Häufung der ersten Person Plural überhaupt (3o3,17. 18; 3o4,21; 3o5,9 ter. 1o; 3o6,3). - Gegenüber der ruhigeren Gangart des lehrenden Teils zeigt die eucharistische Schlußparänese ein deutlich gesteigertes Tempo. Doch verläßt Gregor seine Sprach-

ebene einer gehobenen Bibel-Metaphorik nicht. Wie die hier geübte Dramatisierung des biblischen Geschehens zum Zweck der Protrepse auch zu einem sprachlichen Manierismus führen kann, zeigt die analoge Stelle zu Beginn des Descensus in der Karsamstagsrede des Ps.-Epiphanios (PG 43,451 C): ἀλλὰ συγκατέλθωμεν, ἀλλὰ συγχορεύσωμεν, ἀλλὰ σπεύσωμεν, ἀλλὰ συσκιρτήσωμεν, ἀλλὰ προπέμψωμεν, ἀλλὰ ἀνυμνήσωμεν, ἀλλὰ ταχύνωμεν κ.τ.λ.

[42]Lit. Bas. PG 31,1632 D. 1636 C. 1645 C.

[43]E. Gebhardt (GNO IX) S. 178 (praef.) und 3o9 (app. test.).

[44]In ihrer 1975 zur Vorbereitung des Kolloquiums verfaßten ausführlichen Inhaltsanalyse der Predigt, die der kürzeren englischen "Analysis" in diesem Band zugrunde liegt.

[45]In seiner ungedruckten Mainzer Staatsarbeit über die Proömien der Festreden Gregors unter Ausschluß von De tridui spatio (S. 62). - "Et post facta missa vigiliarum in ecclesia maiore statim cum hymnis venitur ad Anastase et ibi denuo fit oratio et denuo ibi offeret episcopus; sed totum ad momentum fit propter populum, ne diutius tardetur, et sic iam dimittitur populus" (Peregr. Aeth. 38,2).

[46]Die Ästhetik der Eingangsperiode würdigt in seinem Kolloquiumsbeitrag C. Klock.

[47]Arist. Rhet. 3,19 1419 b 13 (ἐκ τοῦ εἰς τὰ πάθη τὸν ἀκροατὴν καταστῆσαι καὶ ἐξ ἀναμνήσεως). 26 (ταῦτα δέ ἐστιν καὶ ζῆλος; vgl. Rhet. 2,11). 27-32 (ἀναμνῆσαι τὰ προειρημένα ... κεφαλαιωδῶς).

[48]Es liegt nahe, hier an die Osteramnestie des Kaisers Theodosius vom J. 385 zu denken; doch wurde hier nur Dauerregelung, was auch früher schon zuweilen geübt wurde, weshalb die Anspielung als Indiz für die Datie-

rung der Rede nur möglich, nicht sicher ist.

[49]Zur "Anamnese" des Gottesdienstes selber (τῶν λεγομένων τε καὶ βλεπομένων ... τῶν φαινομένων 3o9,15-17) vgl. die Präterita (3o9,6. 8 bis. 9 bis. 1o. 15. 16. 24); zur Wiederaufnahme der Motive im einzelnen vgl. 3o9,3-6 mit 274,14-18 (die "Sabbatruhe"); 3o9,2o mit 277,16 (die "Güter der Sabbatruhe"); 3o9,1o f. 22 mit 273,11 (die "Lichtnacht"); 3o9,23 f. mit 297,15-18 (der "eine, ununterbrochene Tag") sowie in der Formulierung mit 273,11. 14 (das "eine, große Licht"); 31o, 1-12 mit 279,5-28o,13 (das "Haec dies"-Motiv); 311,9-16 mit 283,4-9 (die "Vernichtung des Feindes"); 31o, 2o-24 mit 277,17-2o (die "Herrschaft des Todes"); 31o, 15-18 mit 277,21-278,5 (das "neue Leben"); sowie das "Wiedergewonnene Paradies" (31o,15-311,4) als Ergänzung zur "Neuen Schöpfung" (279,7-28o,9). - Die "Paränese" zeigt sich formal wieder in den Adhortativen (31o,1. 4. 5; 311, 8. 11. 16); vgl. auch 311,6 und das "Befehlsvokabular" (31o,5-11).

[5o]Vgl. im "Wiedergewonnenen Paradies" 31o,15-311,1 mit 278,4-11 des "Neuen Lebens", mit 279,13-28o,1 der "Neuen Schöpfung" und mit 28o,6-13 des "Hadessiegs". - Nur an diesen vier Stellen der Predigt gestattet sich Gregor diesen Stil, dem er grundsätzlich eher zurückhaltend gegenübersteht, wie mir scheint, weshalb ich auch die Predigt In luciferam s. Domini resurrectionem nicht für echt halten kann. Nach der hier vorgenommenen "Integrierung" der Rede In s. et salutare Pascha, verblieben uns also nur noch zwei Osterpredigten Gregors, De tridui spatio und In s. Pascha!

[51]Vgl. z. B. 3o9,8 (τῆς ἑορτῆς τελεσθείσης) und den präterialen Stil 3o9,8 f. (εἴδομεν ... ἠκούσαμεν ... ὑπεδεξάμεθα) und 16 (ἐτυποῦτο) mit der Basiliusliturgie: dem "Entlassungsgebet" (τελεσάντες τὴν ἱερὴν λειτουργίαν PG 31,1656 B), dem "Schlußgebet" (ἤνυσται καὶ τετέλεσται ... ἔσχομεν ... εἴδομεν ...τὸν τύπον ... ἐνεπλήσθημεν ... ἀπελαύσαμεν Brightman I 411) und der "Danksagung" (τελειωθέντα ... ὡμολογήσαμεν ... ἐκηρύξαμεν 1648 C). Siehe auch dieselben Zitate I Kor.

2,9 (3o9,18 f.) und Ps. 117,24 ? (31o,3-9) in der "Danksagung" Lit. Bas. (1652 D); Ps. 64,11 (311,2) im "Memento" Lit. Marc. (Brightman I 127) und Lit. Greg. Alex. (Renaudot I 1o1); Ps. 94,1 (311,8-11) in der 3. Antiphon Lit. Chrys.; Ps. 64,12 (311,17) im "Memento" Lit. Bas. (1641 A). - Möglicherweise überwiegen nicht zufällig die Beziehungen zu der Liturgie des Basileios.

[52]Vgl. auch 287,6 f.; 29o,19; 291,8 f.; 293,4; 294,4. 6. - Ähnlich wie 286,13 ff. ist Vita Moys. 91,6-1o.

[53]Rhet. 3,14 1414 b 21-24: οἷον ὁδοποίησις τῷ ἐπιόντι. τὸ μὲν οὖν προαύλιον ὅμοιον τῷ τῶν ἐπιδεικτικῶν προοιμίῳ· καὶ γὰρ οἱ αὐληταί, ὅ τι ἂν εὖ ἔχωσιν αὐλῆσαι, τοῦτο προαυλήσαντες συνῆψαν τῷ ἐνδοσίμῳ ... .

[54]Vgl. Cic. De or. 2,8o,325: connexum autem ita sit principium consequenti orationi, ut non ... adfictum aliquod, sed cohaerens cum omni corpore membrum esse videatur. Vgl. auch Anm. 28.

[55]Vgl. δεσποτικὴν αὐθεντίαν 287,7; αὐτοκρατορικῇ ἐξουσίᾳ 287,2; ἐξουσία 287,5; 288,3. 6; 29o,14. 15; τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας δυνάμεως 286,22; δύναμις 288,7; 29o,8; τοῦ παντὸς τὸ κράτος 287,1 f.; δυναστείᾳ 29o,4.

[56]Vgl. C. Eunom. 3,3 II 132,13 ff.; Ref. Eunom. 387,6-388,8; vgl. auch ib. 388,7 mit De trid. 292,22.

[57]Das Motiv der "Macht": (Kap. I) ἡ παντοδύναμος σοφία 28o,16; τὸ ὑπερβάλλον τῆς δυνάμεως 283,11 f.; τῆς ὑπερβαλλούσης δυνάμεως 284,6 (und ihre Illustration bis 285,6); δύναμις 286,3; 28o,12; (Kap. II) s. Anm. 55; (Kap. III) δύναμις 291,1o. 19; 291,1. 11; τῆς ὑπερεχούσης φύσεως 292,8; τῷ δυνατῷ θελήματι 292,1o; (Kap. IV) desunt; (Kap. V) δύναμις 3oo,1o. 22; 3o1,6. 8; διακρατεῖται 3oo,18. 22; τὴν παντοδύναμον ἐξουσίαν 3o3,1o f. - Zum Motiv der "Mischung" s. Anm. 65.

[58]Zu dieser Methodik Gregors vgl. auch den Beitrag von J.C.M. van Winden.

[59]12 Zeilen (291,12-292,2) bei der Beweisgrundlage, doch geht der Duktus des Satzes mit seinen zahlreichen Parenthesen eigentlich bis 292,14 (=26 Zeilen); 12 (293,2-15) und 7 (293,19-294,2) Zeilen beim Beweis.

[6o]ἀνακράσεως 293,7; ἐγκραθέν 293,9; σύγκραμα 293,2o; κατακιρνᾶται 292,1; καταμίξασα 292,2; ἐμμιχθείσης 292, 7; ἐπιμιξίᾳ 292,5; συμπαρομαρτοῦσα 292,2o; ἀδιαίρετον 293,22; οὐ συνδιασχίζεται 293,22; ἕν, ἑνότης, ἕνωσις 293,23; 294,4; und als "Gefäß" der Mischung das Bild vom δοχεῖον ἀχειροποίητον 291,16 f.; sowie im Kontrast dazu, jetzt von Seele und Leib, συστῆναι 291,14; σύνθετον 293,22; διάλυσις 292,4; διαιρέσεως 294,3 f.; διέζευξεν 293,11; διαζεύξεως 293,22; διαστάντα 294,2; συμφύεται 294,2. 3. - Vgl. J.R. Bouchet, Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse, Revue thomiste 68, 1968, 533-582. - Zu 293,22 f. (ἀλλ' ἓν τὸ ἔμπαλιν γίνεται) s. textkrit. Anhang.

[61]Sehr eng ist die Berührung mit Ep. III Ad Eust. 25,1-26,11 und Ref. Eunom. 385,2-389,4; am geringsten mit C. Eunom. 3,3 II 129,23-133,2o.

[62]Vgl. Adv. Apolinarium 152,3o-154,27; 223,11-227,9.

[63]Vgl. die von L. R. Wickham in seinem Beitrag diskutierten beiden grundlegenden Arbeiten zu dieser Stelle von J. Daniélou (L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse, Hist. Jb. 77, 1958, 63-72) und J. Lebourlier (A propos de l'état du Christ dans la mort, Rev.Sc.phil.et théol. 46, 1962, 629-649; 47, 1963, 161-18o).

[64]S. 184 (s. Anm. 6); wenn ich recht sehe, berücksichtigt Grillmeier gerade dieses Kapitel von De tridui spatio nicht. - Auch die Formulierung der Einleitung des Beweises (ἐγὼ δέ τινα καὶ ἕτερον οἶδα λόγον περὶ τούτου μαθὼν 291,11; ähnlich Bas. In Christi gener. PG 31,1464 B 7) spricht für einen eigenen Anteil Gregors hier, zumal er auch sonst in dieser Rede Eigenes persönlich markiert (vgl. 277,17 den heilsgeschichtlichen

"Wendepunkt"; 279,5 dessen Deutung durch den Osterpsalm; 285,7 und 286,14 die Deutung der drei Tage). Vgl. jetzt auch die klare Würdigung des Abschnitts in dem oben (Anm. 4) zitierten Buch von W. Maas (15o-155), der ihn mit Recht "einen der bedeutsamsten patristischen Texte zum Descensus" nennt (15o). - Maas (154) findet auch ein klärendes Wort zu dem kaum je beachteten Widerspruch zwischen De trid. 288,5-8 ("und die Seele durchstreifte jenen Ort im Herzen der Erde") und 293,14 f. ("mit der Seele ging er zusammen mit dem Schächer ein in das Paradies").

[65] Die Vorstellung kehrt immer wieder, vor allem christologisch, so neben Kap. III (s. Anm. 6o) auch Kap. II (die der Seele Christi "eingemischte" göttliche Kraft, mittels derer sie im Hades "umherwandelte" 288, 6 f. vgl. vorige Anm.) und Kap. I (die "ungemischte" Gegenwart des Lichts, der sich der Herrscher der Finsternis vor der Inkarnation nicht "beizumischen" vermochte 281,7 f.), dazu neben der anthropologischen Bedeutung (Kap. IV) die liturgische Variation in Kap. IV sowie Proömium und Epilog.

[66] Was die Reihenfolge "Hades - Kreuz" für Gregor bedeutet, zeigt das von ihm bewahrte Gebet seiner sterbenden Schwester Makrina (Vita Macr. 397,11-18).

[67] Es ist sicherlich Zufall, aber kurios: der Beginn von Gregors eigener Darlegung (291,11) liegt in der Mitte der Rede - in der 374. Zeile von 757 Zeilen insgesamt!

[68] Ähnlich wie auch die nachklassische Leichenrede mit ihrem Ansatz zu metaphysischem Trost sich im Sinn dieser "Anlage" erst in der christlichen Trostrede vollendet (vgl. Anm. 25).

[69] Auf die Beziehung zwischen heidnischer Götterpanegyrik und Festpredigt macht m. W. erstmals C. Klock aufmerksam (in seinem Beitrag hier, wie in der oben Anm. 45 erwähnten Arbeit S. 34-36). Beides, die Götterenkomien, etwa des Aristeides (vgl. auch die entsprechende Theorie bei Menander III 437,5 ff.), wie die Festpredigt, etwa Melitons, setzen, formgeschichtlich gesehen, als "Prosahymnen" eine alte griechische Tradition fort.

[7o] "... in Gassen, Märkten, Plätzen, Arkaden - Kleiderverkäufer, Geldwechsler, Lebensmittelhändler: fragst du nach der Rechnung, philosophiert er dir über den 'Geschaffenen und Ungeschaffenen', willst du den Brotpreis wissen, antwortet er 'Der Vater ist größer und der Sohn ihm untertan' ..." (De deitate PG 46,557 B). Treffend hat H. Drobner in seinem Beitrag über das schwierige zweite Kapitel der Predigt (286,13 ff.) auf diese Stelle verwiesen. Denn diese Invektive läßt uns ahnen, daß Gregor gerade bei den scholastischsten Themen mit der größten Aufmerksamkeit rechnen durfte.

[71] Leipzig-Berlin 1932 (Nachdruck Darmstadt 1963), 1-125; - ein Standardwerk, das aber ob der einseitigen Betonung des Kampfmotivs beim Descensus ein im Ganzen gesehen doch schiefes Bild vermittelt und schon durch seinen Untertitel eine Kategorie ankündigt, die dem Gesamtphänomen der christlichen Katabasis nur bedingt gerecht werden kann; vgl. die grundsätzliche Kritik von K. Prümm (z. B. Scholastik 1o, 1935, 55-77) und jetzt wieder von W. Maas (a.O. 29-32). Es ist bezeichnend, daß die das Kampfmotiv bewußt ausschaltende Darstellung Gregors hier keinen Platz findet, obwohl sie in der Geschichte der Descensus-Vorstellung gerade dadurch eine bedeutsame Stelle einnimmt.

[72] Kroll (84 f.) datiert das nachträglich an die späteren Pilatusakten angehängte Evangelium des Nikodemus mit guten Gründen früh (2./3. Jh.); A. Vaillant (s. Anm. 73) setzt es zusammen mit den (datierten) Pilatusakten auf 424/425 an.

[73] PG 43,44o-464; Epiphanii opera, ed. G. Dindorf, IV 2, Leipzig 1862, 9-29 (Annòt. 9o-1o1). - A. Vaillant (L'homélie d'Epiphane sur l'ensevelissement du Christ. Texte vieux-slave, texte grec et trad. française, Radovi staroslavenskog instituta 3, Zagreb 1958, 5-1o1)

sieht in der "ῥῆσις ... λεοντιαία (sic)" des "Archistrategen Gabriel" eine versteckte Huldigung an den Usurpator-Kaiser Leontios (695-698), womit diese interessante, predigtgeschichtlich aber noch nicht untersuchte Rede überraschend spät entstanden wäre und ihr erster Herausgeber, Petavius, bestätigt. - Siehe auch Anm. 1o. 18. 41 und Anm. 74.

[74] Vgl. neben der Einleitung zum Hadesteil (s. Anm. 41) auch etwa die Reaktion der "Hadesbesatzung" (458 D): ἔφριξαν, ἐσαλεύθησαν, κατεπλάγησαν, ἐταράχθησαν, ἠλλοιώθησαν, ἐθροήθησαν, ἔστησαν ὁμοῦ τε καὶ ἐξέστησαν, ἠπόρησαν ὁμοῦ τε καὶ ἐτρόμαξαν κ.τ.λ.

[75] 'Αρχιδιάβολος, ἀρχισατράπης, ἡ τοῦ θανάτου ἀρχή, υἱὸς τῆς ἀπωλείας καὶ κληρονόμος τοῦ σκότου z. B. im Evangelium Nicodemi.

[76] Zum Herz als Sitz des νοῦς vgl. neben SVF II 885 den Hinweis bei J.H. Waszink (VigChr 22, 1968, 228) auf den hier "sicher von Gregor benutzten Philo".

[77] Gregors Begriffe für Christus, Teufel und Sieg (ἡ παντοδύναμος σοφία, μέγας νοῦς und καταμωρᾶναι) entsprechen also der chiastischen Antithetik des paulinischen Paradoxon (I. Kor. 1,18 ff. und 3,19): σοφία κόσμου = μωρία παρὰ τῷ θεῷ / μωρία τοῦ κηρύγματος = δύναμις θεοῦ.

[78] Man denke an die problematischen Auslegungen von I Petr. 3,19 (πορευθείς) im Sinne eines "Abstiegs des Logos"; vgl. A. Grillmeier (s. Anm. 6) passim und jetzt W. Maas (s. Anm. 4) 45-67 mit der Kritik an der von H.-J. Vogels (s. Anm. 2) geübten Exegese. - Vgl. auch J. Daniélou (s. Anm. 63), der in diesem Zusammenhang das Wort "démythologisation" (69) gebraucht.

[79] Vgl. Grillmeier (s. Anm. 6) 2.

[8o] Diese Fragen sind noch wenig untersucht; vgl. jedoch die kleine Studie von M. Harl, Y a-t-il une influence

du "Grec biblique" sur la langue spirituelle des Chrétiens? in: La Bible et les Pères, Paris 1971, 243-262.

[81] Zu 281,15 (τῷ 'Ιώβ) s. textkrit. Anhang.

[82] Etwa Ign. Eph. 19; Iust. Apol. 1,54-6o.

[83] In der patristischen Literatur soweit ich sehe, zuerst (in asketischem Zusammenhang) bei Athanasius, Vita Antonii 24 (PG 26, 877-881). - Über Leviathan in der Abyssos-Symbolik des AT (z. B. Is. 27,1 und Iob 3,8) und der jüdischen Apokalyptik vgl. bei W. Maas (s. Anm. 4) in seinem Kapitel über die biblischen Aspekte des Descensus die Seiten 118-127.

[84] K. Holl, Amphilochios von Ikonium, Tübingen-Leipzig 19o4, 91-1o2 (98,24 ff.); Amph. Icon. opera, ed. C. Datema (CCGr 3), Turnhout-Leuven 1978, 139-152 (Z. 242 ff.).

[85] J. Zellinger, Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg, Hist. Jb. 45, 1925, 161-177.

[86] Vgl. J. Rivière, "Muscipula diaboli". Origine et sens d'une image augustinienne, Théologie ancienne et médiévale 1, 1929, 484-496.

[87] Vgl. die reiche Diskussion dieser Fragen bei J. Barbel, Gregor von Nyssa. Die große katechetische Rede (Bibl. der Griech. Lit. 1), Stuttgart 1971, 144-162 und die dort genannten Arbeiten von J. Rivière. - Die Frage, ob der Teufel uns 'iure an non iure' besaß, bildet noch die Grundlage für den spätmittelalterlichen sogenannten "Teufelsprozeß", die Anfechtung der Erlösung in einem fiktiven Rechtsverfahren.

[88] Vgl. P. Zemp, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa (Münchener Theol. Studien 2, 36), München 197o, 171-2o7.

[89]In der nicht gerade dürftigen "Vernichtungssynonymik" dieser Rede wird ἀφανίζειν von Gregor deutlich bevorzugt.

[90]Wer dächte bei dieser Beschreibung (ἀπόνως 284,9; δίχα πάσης ἐργωδίας ib. 13; μόνη παρουσία 285,3 f.) nicht auch an den "Geistgott" bei Xenophanes, der ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (B 25 Diels)? - Samson, der "ohne Waffen" mühelos den Löwen bezwang (Iudic. 14,6), lebte als Typus für die mühelose Bezwingung des Hades durch Christus noch lange fort; vgl. die Darstellung in der von M. Berve (s. Anm. 13) erläuterten "Armenbibel" (77 f.).

[91]J. Daniélou, Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse, in: Festgabe für J. Lortz, Bd. II, Baden-Baden 1958, 27-45.

[92]Vgl. neben den "ἀπὸ ... μέχρι-Sätzen (283,14 f.; 284,4 f.) die den alles erfassenden Prozeß bezeichnenden Wendungen (283,17-22): ταῖς διαδοχαῖς συνεπλατύνετο ... πολυγονοῦσα ... ἕως εἰς ... προελθοῦσα πάσης κατεκράτησε τῆς ... φύσεως. - Zu dieser Stelle vgl. Zemp (s. Anm. 88) 222.

[93]J. Daniélou, Akolouthia chez Grégoire de Nysse, Rev.Sc.Rel. 27, 1953, 219-249.

[94]Über das hohe Alter dieser Frage vgl. J. Barbel (s. Anm. 87) 166-168 zu Or. cat. 29.

[95]Ob der Gedanke ausgebildet oder nur angedeutet erscheint, indiziert nicht notwendig eine "Entwicklung" Gregors und damit ein Datum, wie J. Daniélou (s. Anm. 91) 29 ff. meint, sondern ist unter Umständen Ausdruck seines Stils, in den Predigten gerade wichtige theologische Gedanken populär zu chiffrieren.

[96]τάξις und ἀκολουθία sind synonym; vgl. z. B. In Hex. PG 44, 12o B 7 (τάξει τινὶ φυσικῇ καὶ ἀκολουθίᾳ ἐν ῥητῷ διαστήματι ἐτελειώθη); ib. 117 C 6 f. - ein 'ordo naturae' als Sequenz (ὁ τῆς φύσεως εἱρμός ib. 122 D 11).

[97]Vgl. Anm. 11. Auch für ihn sind nur drei Tage des Hexaemeron relevant, wie auch Gregor ja nur drei Tage auslegt (vgl. Anm. 99).

[98]Zu 286,4 (ἀλλ' ὁμῶς) s. textkrit. Anhang. - Zum ἀκαρές als ἀδιάστητον vgl. In Hex. 72 A 8-1o; zur Akolouthia bei der Schöpfung "in die Zeit", ib. 85 B 15-C 2 (ἀναγκαίως δὲ καὶ ἀκολούθως καὶ ἡ τοῦ ἀριθμοῦ φύσις συνεισῆλθε τῇ κτίσει); zum Ganzen die Kapitel 3 und 4 bei P. Zemp (s. Anm. 88) 61 ff. (ib. 86 zur Stelle); sowie J. Daniélou, L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Leiden 197o.

[99]Warum Gregor in seinem "Hexaemeron" nur ein Triemeron behandelt, begründet er In Hex. 124 A 3.

[100]Seine "evolutionäre Logik" beruht auf der fruchtbaren Verbindung der Begriffe "Dynamis" und "Akolouthia"; vgl. die Zusammenfassung In Hex. 12o C fin. - Zu der stoischen Logik in der Kosmologie dieses Traktats vgl. M. Alexandre, La théorie de l'exégèse dans le De hominis opificio et l'In Hexaemeron, in: Ecriture et culture ... (s. Anm. 34) 87-11o.

Textkritischer Anhang

De tridui spatio

273,13 πᾶσα ἡ τοῦ Χριστοῦ εὐλογία: ἡ om SE, recte quidem. Denn nicht die "gesamte", sondern "jegliche", "jede beliebige" Verheißung Christi (gen. obi.) im AT ist gemeint, wodurch auch καθ' ἑαυτὴν (ib.) erst verständlich wird (vgl. auch ἀφ' ἑκάστου 274,1). Der Vergleich verläuft: a (θέαμα), b (ἓν φῶς), c (ἐκ μυρίων) / c' (πᾶσα εὐλογία), b' (μέγα φῶς); c'' (τὸ ἐκ πολλῶν). Vergleichspunkt ist das aus den vielen Teilen bewirkte Ganze (c, c'), das mit Auflösung des chiastischen Pa-

rallelismus am Ende (c'') erneut verdeutlicht wird, und zwar, wie bei Gregor zur Verdeutlichung häufig, durch Partizip mit Artikel. - Eine ähnliche Unsicherheit der Überlieferung bei πᾶσα findet sich Col. 1,23 und Eph. 2,21. - Zur unterschiedlichen Bedeutung des adnominalen Genetivs (hier gen. obi.) 273,5 πατριαρχῶν εὐλογία = Verheißung "an" die Patriarchen (z. B. Gen. 12,3; 26,3; 28,13 f.; vgl. 274,9 und Röm. 4,13) und 273,13 τοῦ Χριστοῦ εὐλογία = Verheißung "von, über" Christus (d. h. die ὑποδείγματα Christi, vgl. 274,2 und 273,9 εὐαγγελίζεται) vgl. das bei Blass-Debrunner § 163 zum gen. obi. in Verbindung mit transitiven Verben Gesagte (z. B. Gal. 2,7 τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας = Evangelium "an" die Heiden, und Mark. 1,1 τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ = Evangelium "von, über" Jesus Christus). Ein zu Gregors Text passendes Beispiel mit Erläuterung des Genetivs (hier gen. subi.) ist Röm. 1,1 (εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ).

277,12 οἷόν τι λέγω· Gebhardt: οἷον τί λέγω; scribendum et interpungendum (= "wie zum Beispiel meine ich das?"), cf. Stallbaum ad Plat. Theaet. 2o7 a: "Dein οἷον τί λέγεις; sic intelligas, ut οἷον memineris frequens esse in afferendis exemplis. Sophist. p. 251. A. οἷον δὴ τί; παράδειγμα εἰπέ".

281,15 τῷ Langerbeck: ὁ codd. plurimi, om. S E X, fort. recte. Die Konjektur scheint mir nicht nötig. Denn die "falsche" Einführung des Zitats Iob 4o,25 (nicht Hiob spricht, sondern Gott; richtig Ath. Vita Ant. 24 PG 26, 877 B 12 οἷον τὸν διάβολον τῷ (!) Ἰὼβ ὁ Κύριος ἀπεκάλυψε) dient hier der 'utilitas causae', vgl. Amphil. or. 6 Datema (s. Anm. 84) 253 τὸ ὑπὸ (!) τοῦ Ἰὼβ εἰρημένον· Ἄξεις κ.τ.λ. Möglich, daß δι' ἑαυτοῦ auf eine alte "Richtigstellung" zurückgeht (vgl. jedoch 277,4 δι' οὗ oder 3o1,11καθ' ἑαυτόν). Die Stelle ist, wie die Emendationsversuche von E X Λ zeigen, vermutlich korrupt.

286,4 ὁμῶς Langerbeck: ὅμως codd. v. Hier ist die

Entscheidung nicht einfach. Für den Eingriff sprechen die beinahe regelmäßig in dem "Muttertext" der Stelle, In Hex., auftretenden ὁμῶς (z. B. 69 C 7; 73 A 5; 69 A 6), ἀθρόως (z. B. 72 A 1; 77 C 9; 8o A 9) oder ἅμα (z. B. 69 B 14) bei der Beschreibung desselben Grundgedankens zusammen mit den entsprechenden συν-Komposita. Andererseits erscheint nirgends die Verbindung mit ἀλλά, wie überhaupt der spezielle Gedanke hier, den die Litotes ausdrückt (οὐκ ἠτόνει - "er hätte durchaus die Kraft gehabt"), dort zu fehlen scheint. Daher würde ich im Blick auf den besonderen Kontext hier doch an der gebräuchlichen Wendung ἀλλ' ὅμως mit der Überlieferung festhalten.

293,13 ἀλλ' ἓν τὸ ἔμπαλιν γίνεται Langerbeck: ἀλλὰ τὸ ἔμπαλιν γίνεται codd. v. Ich schlage vor ἀλλὰ τὸ ἔμπαλιν ⟨ἓν⟩ γίνεται aus idiomatischem (vgl. Adv. Apol. 154,5 ἀλλὰ τὸ ἐναντίον ἓν ἐργάζεται) und paläographischem (Haplographie) Grund.

In s. Pascha

249,5 ἑνὸς †πράγματος Gebhardt. Die Crux entfällt auf Grund der vom Herausgeber übersehenen Anspielung auf Matth. 18,19 f. Denn, weil es dort heißt, daß, "wenn zwei unter euch übereinstimmen (συμφωνήσωσιν) auf Erden", sie Erfüllung finden "in jedem Anliegen (περὶ παντὸς πράγματος)", deshalb sagt Gregor hier, daß "heute die gesamte Oikumene zur Übereinstimmung in einem einzigen Anliegen (εἰς συμφωνίαν ἑνὸς πράγματος) zusammengeführt wurde (συναχθεῖσαν vgl. Matth. 18,2o συνηγμένοι) und jedes gewohnte Anliegen (von dem ja das Evangelium spricht) beiseite gestellt hat (καὶ παντὸς ἀμελήσασαν τοῦ κατὰ συνήθειαν πράγματος)". - Eine solche Überbietung auch höchster Autoritäten liegt im epideiktischen Stil der Zeit (vgl. etwa Themistios, der seinen Vater in der philosophischen Tilgung des Schlechten über Herakles stellt, oder die an die Grenzen des Geschmacks rührende Synkrisis bei Ps.-Gregor In s. Ephraem). Im Sinne solcher Auxesis des Themas, hier nicht eines Menschen, sondern des Fests, setzt auch Gregor seine Pointe, freilich θεοπρεπῶς.

HUBERTUS DROBNER

Three Days and Three Nights in the Heart of the Earth

The Calculation of the Triduum Mortis according to Gregory of Nyssa (De Tridui Spatio p. 286,13-29o,17)

After explaining the significance of the three days between the death and resurrection of Our Lord (283,1o-286,12) Gregory deals with the problem how the number of three days and nights can be fitted into the space between his death and resurrection (286,13-29o,17). Interpreting this passage it seems best to proceed in three steps: first, to see by a close reading of the text how Gregory attempts to solve this problem; second, how far he is indebted to the traditional ways of handling the problem; and third, to ask why Gregory presents it to the assembly and why he chooses this particular solution.

The problem arises from the Lord's own prophecy, Matt. 12,4o: "As Jonah was in the belly of the whale three days and three nights, the Son of Man will be in the heart of the earth three days and three nights". Gregory does not cite it here, but has already done so at 277,3-9: "But rather let us take the barest and most obvious thing of all from the prophecy, through which the mystery is plainly outlined in advance, I mean Jonah who was impassibly submerged in the whale, and without passion emerged again from the whale, who also by three days and the same number of nights in the whale's bowels outlined in advance the time spent by the Lord in Hades". On the one hand the truth of the prophecy cannot be doubted, on the other hand, if one counts the time between the death and resurrection of the Lord, i.e. from Friday at the ninth hour to Sunday morning, it seems to fall considerably short of three days and three nights (286,17-2o λείπει γὰρ τῷ

ἀριθμῷ οὐκ ὀλίγον, εἰ μετὰ τὴν ἐνάτην τῆς παρασκευῆς ὥραν ἀριθμοίης τὸν χρόνον, ἀφ' ἧς ταῖς πατρῴαις χερσὶ τὸ πνεῦμα παρέθετο). Apparently there are only two nights and one and a half days.

For Gregory the basic explanation of the problem is the magnificence of the divine power (286,21-23 ἀνάβλεψον εἰς τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐκ ἀγνοήσεις τὸ ἐν τῷ τόπῳ ζητούμενον). This autocratical power (287,2 αὐτοκρατορικὴ ἐξουσία) worked the marvel that the Lord separated his soul from the body not being forced by nature (3 οὐ φύσεως ἀνάγκῃ) but by his own free will as he had predicted (John 1o,18): No one takes my soul from me but I lay it down; I have power to lay it down and power to take it again (287,4-6). He who ordains everything according to his sovereign authority (7-8 ὁ γὰρ πάντα κατὰ τὴν δεσποτικὴν αὐθεντίαν οἰκονομῶν) did not await the coercion of the betrayal (8 τῆς προδοσίας ἀνάγκη) nor the brigandish approach of the Jews (9 τὴν λῃστρικὴν ἔφοδον τῶν Ἰουδαίων) nor the lawless judgment of Pilate (9-1o τὴν τοῦ Πιλάτου παράνομον κρίσιν) lest their wickedness might become the origin and cause of the universal salvation of men, but sacrificed himself in an unutterable and invisible way beforehand (12-13 κατὰ τὸν ἄρρητον καὶ ἀόρατον τρόπον) on Thursday night, when he gave his flesh to eat and his blood to drink (16-17 ὅτε βρωτὸν ἑαυτοῦ τὸ σῶμα καὶ πότιμον τὸ αἷμα ἐποίησεν), for a victim cannot be consumed unless it has been slain. Thus it becomes clear from which time the calculation has to start; not from the hour of the Lord's death on the cross as one would assume at first, but from the Last Supper on Thursday evening.

The Last Supper was followed by the night before Friday (288,15 νὺξ δὲ τὴν ἑσπέραν ἐκείνην ἡ πρὸ τῆς παρασκευῆς διεδέξατο). Friday itself was divided into two days by the darkness of three hours (15-17 εἶτα ἡ τῆς παρασκευῆς ἡμέρα τῇ ἐπεισάκτῳ νυκτὶ διατμηθεῖσα εἰς μίαν νύκτα καὶ εἰς ἡμέρας δύο καταψηφίζεται). For as God called the darkness "night" (Gen. 1,5) one has to count one day until the sixth hour and another day from the ninth hour till evening. So far there are two nights and two days.

Lastly the time of resurrection has to be determined to confirm this calculation (289,3-4 ζήτησόν μοι λοιπὸν τὴν ἀναστάσιμον ὥραν καὶ εὑρήσεις τὴν ἐν τοῖς εἰρημένοις ἀλήθειαν). The only testimony about the time of resurrection is produced by Matthew 28,1: "Late on the sabbath" (ὀψὲ σαββάτων). That means, explains Gregory, it was already late in the evening (this evening being the beginning of the night before the first day of the week) when the angel came like a flash and rolled away the stone from the tomb (289,7-11 ἑσπέρας γὰρ ἤδη βαθείας γεγενημένης (ἀρχὴ δὲ ἦν τῆς νυκτὸς ἐκείνης ἡ ἑσπέρα, ἣν διαδέχεται ἡ μία τῶν σαββάτων ἡμέρα) τότε ὁ σεισμὸς γίνεται, τότε ὁ καταστράπτων τοῖς ἐνδύμασιν ἄγγελος ἀποκυλίει τὸν λίθον τοῦ μνημείου). The women coming in the first morning light only perceived the already accomplished marvel, but the hour they were not taught (11-15 αἱ δὲ γυναῖκες ... τὸ μὲν θαῦμα ἔγνωσαν, τὴν δὲ ὥραν οὐκ ἐδιδάχθησαν). So Matthew alone remains testifying the hour of resurrection on Saturday evening. Now the calculation is clear. One has to count from the night following the fifth day of the week until the evening of sabbath taking Friday as two days with an intervening night from the sixth to the ninth hour (289,2o-29o,3 ἕστηκεν ἡμῖν ἡ προθεσμία ἀπὸ τῆς μετὰ πέμπτην ἑσπέρας εἰς τὴν τοῦ σαββάτου ἑσπέραν διαμετρουμένου τοῦ χρόνου τῆς ἐμβολίμου νυκτός, καθὼς εἴρηται, τὴν παρασκευὴν εἰς ἡμέρας δύο καὶ νύκτα μίαν κερματιζούσης).

In conclusion Gregory explains the division of Friday once more. It was necessary, because the Lord of the aeon did not order his deeds according to the time but the time according to his deeds, so that three nights and three days were fulfilled "as the mystical and unutterable sense requires" (29o,1o-11 ἐπειδὴ τοῦτον τὸν ἀριθμὸν ὁ μυστικός τε καὶ ἀπόρρητος ἐπιζητεῖ λόγος). For - and with that the explanation returns to the beginning - he, who has power to lay down his soul and to take it again at will has also the power not to be slave of time in his doings but to form time according to his deeds (14-17 ὁ γὰρ ἐξουσίαν ἔχων καὶ θεῖναι ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν καὶ ἀναλαβεῖν ὅτε ἐβούλετο ἐξουσίαν εἶχεν ὡς

ποιητῆς τῶν αἰώνων οὐχὶ δουλεῦσαι διὰ τῶν ἔργων τῷ χρόνῳ, ἀλλὰ ποιῆσαι κατὰ τὰ ἔργα τὸν χρόνον).

Recapitulating, one sees that Gregory's solution starts from three assumptions serving as premises:

1. The calculation has to start from the Last Supper on Thursday evening. This first thesis is maintained by a twofold reasoning, one a dogmatical, the other a logical one:
   a. according to his divine autocratical power the Lord separated his body and soul at his will as he had predicted that he would lay down his soul and take it again when it pleases him (John 10,18);
   b. when the Lord gave himself to his disciples he must have already have been dead, as a victim cannot be consumed unless it has been slain.
2. Friday has to be counted as two days and one night. This second thesis is again explained by two reasons, a biblical one and a dogmatical one:
   a. God called the darkness "night" (Gen. 1,5), therefore the darkness from the sixth to the ninth hour must be regarded as night;
   b. it is in accordance to the divine power, that God forms the time at will and does not subject his deeds to given measures of time.
3. The time of resurrection is Saturday evening according to Matt. 28,1 "ὀψὲ σαββάτων".

From these three arguments the following calculation results:

1st night: Thursday/Friday
1st day : Friday until sixth hour
2nd night: Friday from sixth to ninth hour
2nd day : Friday from ninth hour on
3rd night: Friday/Saturday
3rd day : Saturday

The basic explanation for this calculation, which neither keeps to the normal reckoning of life and death nor to the normal measures of time, is the omnipotence of God. Therefore those arguments stressing the omnipotence of God (laying down the soul at will, forming the time according to the deeds) are not without reason set out at the beginning and the end of this

passage.

We may ask now, why Gregory is presenting this problem and its rather complicated solution to the assembly. A first step towards an answer will be a look into the literary tradition of this problem.

The problem how to fit three days and three nights into the space between death and resurrection of the Lord seems to have quite a long history.[1] Although the literary tradition of texts dealing with Easter is most incomplete, not less than thirteen passages dealing with that problem have been preserved.

In a letter of which only a fragment is preserved Epiphanius of Salamis explains the problem as follows[2]:
1. Friday has to be counted as two days and one night;
2. the time of resurrection is Saturday night according to Matt. 28,1 "ὀψὲ σαββάτων". But as night has already broken it has to be counted as full night. Thus he calculates:

1st day : Friday until sixth hour
1st night: Friday from sixth to ninth hour
2nd day : Friday from ninth hour on
2nd night: Friday/Saturday
3rd day : Saturday
3rd night: Saturday/Sunday

The same solution is also presented by Ephraim the Syrian in his sixth _Hymn on the crucifixion_[3], which was written about the same time, i.e. the second half of the fourth century. The exact date of either of them, however, cannot be determined, though it is clear that they draw this solution from an even earlier source. It is obvious that Epiphanius simply copies from the _Didascalia_[4] written during the first half of the third century, possibly already during its first or second decade. The _Didascalia_ may well be the source of Ephraim, too, as it was translated into Syriac, which is the only version preserved to us.

Lastly Origen must be mentioned, who presents this very solution, too, in his _Commentary on Matthew_[5]. One cannot decide if he is dependent on the _Didascalia_ or vice versa, as no exact dates can be established. There might even be a yet older source they both draw from,

which we do not know.

Before this solution, however, Origen had proposed yet another one, probably his own. The constituent elements of his calculation are: 1. The division of Friday, but counting from the sixth hour on. 2. The time of resurrection is Saturday night according to Matt. 28,1. But by his rising the Lord enlightened the night so that day broke, which is to be counted as third day. Thus the following calculation results:

1st night: Friday sixth hour to ninth hour
1st day : Friday from ninth hour on
2nd night: Friday/Saturday
2nd day : Saturday
3rd night: Saturday/Sunday
3rd day : Sunday

Moreover Eusebius records two more solutions and proposes one of his own in the _Quaestiones ad Marinum_[6]. The first solution recounted by Eusebius argues that the Lord was virtually dead when he was betrayed by Judas, so that one has to begin counting on Wednesday. Friday is not to be divided and the time of resurrection is according to Matt. 28,1 Saturday night. Here the following calculation results:

1st night: Wednesday/Thursday
1st day : Thursday
2nd night: Thursday/Friday
2nd day : Friday
3rd night: Friday/Saturday
3rd day : Saturday

The second solution recounted by Eusebius does not divide Friday either and the number of nights is neglected. Only the "third day" is important according to Luke 24,7 "The Son of Man must be handed over into the hands of sinners and be crucified and rise on the third day". Thus it calculates:

1st day : Friday
2nd day : Saturday
3rd day : Sunday

Eusebius himself, however, disapproves of both solutions and argues: If Christ says he will rise after three days and three nights, but rises before, one cannot fault him. For he is like a man promising to pay

back a debt after three days. If he pays before the end of this period we do not fault him either.

Thus far there can be found five different solutions before Gregory:

1. Counting from Wednesday till Saturday (Eusebius 1),
2. counting from Friday to Saturday night with divisions of Friday (Syr. Did., Or., Epiph., Ephr.),
3. counting from Friday sixth hour till Saturday night, the radiant resurrection of the Lord being counted as the break of the third day (Origen 2).

These solutions all rely on Matt. 28,1 for the time of resurrection "late on the sabbath".

4. Counting only three days neglecting the number of nights. This solution explains Luke 24,5 "he will rise on the third day" (Eusebius 2).
5. The solution of Eusebius himself, who simply says that the Lord is not to blame for redeeming his promise earlier than he had predicted.

None of these solutions, however, is comparable to Gregory's. There are some introducing the division of Friday and some taking Saturday night as time of resurrection, but none of them has got the third constituent element of Gregory's solution, to start counting from the Last Supper.

As Gregory's solution to my knowledge is nowhere to be found in writings of the Greek Fathers, and the Latin Fathers apparently did not bother about this problem at all, this third element, the sacrifice at the Last Supper, seems to be an original thought of Gregory.

On the other hand we have seen that the problem was dealt with in Syriac writings, too, so that they may not be neglected. For indeed the only parallel to Gregory's solution can be found in a homily of the Syriac monc Jakub Aphrahat, called "the Persian Sage". If he was a bishop, however, remains doubtful[7]. Little is known about his life save that he lived in East Syria, perhaps in a monastery near Mosul and died after 345. There is no sufficient proof that he might be identified with a monk named Aphrahat, who lived in Edessa and Antioch during the second half of the fourth century, nor for identifying him with a martyr

Aphrahat, whose death in 345 is recorded by a Syriac martyrologium[8].

On request of a friend he wrote 23 homilies during the years 337 (1-1o), 344 (11-22) and 345 (23), outlining a general picture of the Christian faith. The exact dating is made possible by internal evidence in the homilies.

In his twelfth homily, which deals with the Paschal Feast, he writes (12,4)[9]: "He who gives his flesh to eat and his blood to drink is counted among the dead. ... And during the night of the beginning Sunday, about the same time when he had given his body and blood to his disciples, he rose from the dead."

After having pronounced these two basic points Aphrahat deals with the problem of calculating three days and three nights by answering the question of his friend: "(Question) Now show us, O sage, the three days and nights, which our saviour was amongst the dead. Look, we find that it lasted three hours of the Friday and the night of the beginning of the sabbath and the whole day of it and in the night of Sunday he rose again. Now count the three days and nights, where are they? Look, it is only one full day and one full night. - (Answer) Yet it is truly as our saviour said: As Jonah the son of Amathi was in the belly of the whale three days and three nights, the Son of Man will be in the heart of the earth. For from that time on, when he gave his flesh to eat and his blood to drink there are three days and three nights. For it was nighttime when Judas left them and the eleven disciples ate the body of the saviour and drank his blood. Look, the night at the beginning of Friday is the first night, and until the sixth hour when they put him to death it is one day and one night. And the three hours when there was darkness from the sixth hour to the ninth hour and the three hours after the darkness, there are so far two days and two nights. Add to this the whole night of the coming sabbath and the whole day of sabbath, and our Lord was among the dead three days and three nights; and in the night of Sunday he rose from the dead."

This now is the same calculation as Gregory pre-

sents. Aphrahat begins with Thursday night, divides Friday into two days and ends the calculation with Saturday evening. It seems most probable that Gregory is depending on Aphrahat for four reasons:

1. It is not only the same solution but the way of presenting it is very close.
2. The homily of Aphrahat is the only source where this solution can be found before Gregory and it is quite improbable that it could be found elsewhere even allowing for the incompleteness of the tradition of texts, because
3. notably the homilies of Aphrahat had little or no influence on later writings[10].
4. Gregory knew Aphrahat's writings[11].

The idea of the Lord's sacrifice on Thursday evening, however, seems quite wide-spread in the Syriac church, though not in connection with the calculation as Aphrahat and Gregory present it.

Ephraim the Syrian[12] takes the transgression of Adam as a type of Christ's death. For God said to Adam (Gen. 2,17): "From the tree of knowledge of good and evil do not eat; for the day you eat from it you will die." From this Ephraim concludes that Christ like Adam was dead from the moment of eating and proposes two different calculations, both of them neglecting the number of nights:

a) Friday = two days (which implicitly regards the three hours' darkness as a full night)
   Saturday = third day
b) The three days are Friday, Saturday, Sunday, which is the same solution as Eusebius had presented[13].

The Syrian poet Cyrillonas (end of 4th century), too, mentions the sacrifice of Christ during the Last Supper, but without raising the problem of the calculation of three days and nights[14].

The view of a "mystical" or symbolical sacrifice of Christ on Thursday evening is held by Ephraim the Syrian[15], the Pseudo-Athanasian sermon On the Faith[16] and Meletius of Antioch[17]. This view, however, does not match Gregory's proposition as he speaks of a real sacrifice[18].

This survey of the history of the problem and its

elements shows that, though all three constituent elements of Gregory's solution, sacrifice on Thursday evening, division of Friday and resurrection on Saturday night, are to be found in different contexts before, solely Aphrahat's exposition is the exact pattern of Gregory's[19].

Days/ Nights		Eus.	Gr.Ny./ Aphr.	Did./Ephr./ Or./Epiph.	Or.
We	D				
	N	x			
Th	D	x			
	N	x	x		
Fr	D1	x┐	x	x	
	N1	x]D	x	x	x
	D2	x┘	x	x	x
	N2	x	x	x	x
Sa	D	x	x	x	x
	N			x	x
Su	D				x

Considering this quite long history of the problem one can surmise that it still was of interest to the community, all the more as in Gregory's parish theological problems were publicly and generally discussed, as Gregory himself records in regard of christological problems[20]: "The whole town is full of people discussing dogmatical problems, the lanes, the marketplaces, the squares, the streets; the retailers of clothes, the people standing by the counters, the people selling food to us. If you ask someone for the bill, he philosophizes about 'begotten' and 'unbegotten'; and if you want to know the price of bread, he answers 'the Father is superior and the Son subordinate'. And if you say 'the bath is ready', the other declares that the Son is not a created being."

Hence it might be the case that Gregory here takes up a current discussion in his parish and presents a new solution. One wonders, however, why Gregory is introducing to the assembly a previously unknown solution which he takes from a Syriac author. Why did he not approve of one of the other solutions? The

answer is found in Gregory's theology. We have seen that the solution of Aphrahat differs from all others by determining the Lord's death on Thursday evening. But why then was this difference so important for Gregory? He himself clearly shows it in the sermon, as he is not simply copying Aphrahat's solution but adding to it a theological basis, which is a novelty in the history of this problem as far as we know it.

The theologumenon establishing the calculation is the omnipotence of God, its centre being the autocratical power by which the Lord lays down his soul and takes it again at will. This argument is one of the central points in Gregory's christology and soteriology[21]. In <u>Contra Eunomium</u>[22] Gregory records that Eunomius did not accept the divinity of Christ because he was obedient (ὑπήκοος) unto death according to St. Paul (Phil. 2,8), the obedience being a sign of subordination. To this Gregory replies that the obedience showed indeed that Christ was man, but the laying down of his soul and taking it again at will showed his "sovereign power" (αὐθεντικὴ ἐξουσία) at the same time, which is to be taken as a proof of his divinity.

Apollinarius on his part argues that "nobody dies and rises again by his own power"[23], which suggests that as Christ has done so, he must have been helped by God; therefore he cannot be God himself. To this Gregory again answers with this quotation "Nobody takes my soul from me; I have power to lay it down and power to take it again" in order to prove the divinity of Christ. Then he continues explaining the nature of this division of body and soul[24]. The Lord separated neither an irrational (ἄλογον) soul nor the Logos himself from his body but a human (ἀνθρωπίνην) soul showing his full manhood besides of his full divinity.

From that we see that this quotation John 10,18, which provides the basic theologumenon for Gregory's calculation, holds a central position in Gregory's theology in order to establish the full divinity of Christ against the heresies of Eunomius and Apollinarius. Thus it does no longer surprise that Gregory chooses Aphrahat's solution, as it contained the Lord's deliberate separation of body and soul on Thursday

evening. So it must have appeared to Gregory the right solution and fit to teach the community. Gregory's way of dealing with the problem marks in some respects the summit in the history of its development. The interest in it continues. It will even be taken over by the Western Church, which so far was not interested in it[25]. All these texts, however, can be dismissed here as none of them presents Gregory's solution. None of them, again, adds a theological reasoning to it, which shows the uniqueness of Gregory's way of handling the problem. Even the Bulgarian archbishop Theophylactus (9th century), who among others recounts Gregory's solution, detaches its theological basis.

Coming to the end of this paper the results of the inquiry about the calculation of three days may be summarized as follows:

1. By dealing with the problem of three days and three nights between the death and resurrection of the Lord, Gregory meets a current discussion in his parish.
2. From a quite long tradition of handling the problem and several possible solutions he chooses an explanation so far unknown in the Greek church, by the Syriac monk Aphrahat, which shows once more his close connections to the Syriac church.
3. He chooses this particular solution because it contains the Lord's deliberate separation of body and soul, which holds an eminent place in his theology.
4. The theological reasoning Gregory adds to Aphrahat's solution is unique in the history of the problem.

Last but not least one should make a small point of the position of this part in the structure of the sermon. We have already seen that the quotation from the Bible which creates the problem of the calculation of three days, Matt. 12,4o, is not mentioned here, but had already been quoted on page 277,3-9. This passage, however, is not only prepared some time before, but prepares itself some topics of the sermon to follow. So it introduces p. 287,2 the: ὁ τοῦ παντὸς ἐξημμένος τὸ κράτος ("he who holds sway over all"), a theme which will be further developed in the explanation of the

significance of the cross (298,19-3o3,12). More closely even it prepares the subsequent section, which will be dealing with the question, how the Lord could possibly have been at three different places at the same time, by introducing the division of body and soul.

This way of introducing the topics to be dealt with some time before can be observed throughout the sermon. Gregory is - to speak in a picture - preparing the soil for the seed of the word. Thus this comparatively small part of the sermon shows both the coherence of Gregory's theological thought, which even pervades otherwise purely mathematical technical problems, and one major feature of the - again very coherent - structure of this sermon.

NOTES

[1] For the history of this problem, each with a partial collection of testimonies cf. Johannes Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik (Freiburg, 1955), 126-128, 188 f; Wolfgang Huber, Passa und Ostern. Untersuchung zur Osterfeier der alten Kirche, ZntW, Beiheft 35 (Berlin, 1969), 13o-133, 2o3; Gregor von Nyssa, Die große katechetische Rede, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel, Bibliothek der griechischen Literatur 1, (Stuttgart, 1971), 198-2o1; R.L. Wilken, 'Liturgy, Bible and Theology in the Easter Homilies of Gregory of Nyssa', in Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, ed. Marguerite Harl (Leiden, 1971), 134-14o; Johannes Betz, 'Eucharistie in der Schrift und Patristik', Handbuch der Dogmengeschichte IV 4a (Freiburg, 1979), 7o f, 77, 1o9.

[2] 'Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius', ed. Karl Holl, in Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. II/1 (Tübingen, 1927), 2o4-224.

[3] Ephr. Syr. cruc. 6,1-5 (CSCO 249; 52,2-53,3 Beck).

[4] Die Syrische Didaskalia, trans. H. Achelis und J. Fleming, TU 25/2 (Leipzig, 19o4), 1o6, 17-32. Latin fragment (frg. VI) in Franz Xaver Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, vol. 2 (Paderborn, 19o5), 13 f.; cf. Barbel 2oo.

[5] Or. frg. 565 in Matt. 28,1 (GCS 12, 232 f Klostermann); cf. Wilken 134 f.

[6] Eus. Qu. Mar. 4,3 (PG 22, 956 C - 957 A); cf. Wilken 134 f..

[7] Cf. Berthold Altaner/Alfred Stuiber, Patrologie (Freiburg, ^{8}1978, 342 and Anton Baumstark, Die christlichen Literaturen des Orients, vol.1 (Leipzig, 1911), 44.

[8] For the biography of Aphrahat, his writings and their dating cf. Georg Bert, Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, TU 3/3-4 (Leipzig, 1888), IX-XI; Baumstark 44; A. Vööbus, 'Aphrahat', JAC 3 (196o), 152-155.

[9] Translated from the German translation by Bert 188 f. Syriac Text: Aphraatis Demonstrationes I-XXII, ed. Johannes Parisot, Patrologia Syriaca I/1 (Paris, 1894), 517-521; cf. Alois Hudal, 'Zur Christologie bei Aphrahates Syrus', in Theologie und Glaube 7 (1911), 484; Huber 13o f; Betz, HDG 71.

[10] Thus Bert XXIII.

[11] Cf. Gr. Nyss. Cant. 15 (GNO VI 462,19-463,3. 465,4 Langerbeck).

[12] Ephr. Comm. in Diat. 19,4 (CSCO 145; 194, 13-28 Leloir); cf. Hudal 484.

[13] See above p. 268.

[14] Erste Homilie über das Pascha Christi, übers. P.S. Landersdorfer, BKV (Kempten-München, ^{2}1912), 31, 36 f.

[15] Ephr. Syr. armen. hymn. 48 (PO 3o, 225 Mariès/Mercier); cruc. 3,1o (CSCO 249; 41,28-32 Beck); azym. 2,7 (CSCO 249; 4,19-23 Beck); cf. Betz, HDG 71.

[16] Ps-Ath. De fide frg. 66 (Eduard Schwartz, Der sogenannte Sermo maior de fide des Athanasius, SB München 6, 1924, 26); cf. Betz, Eucharistie 126.

[17] Cf. Huber 132 f; the edition by M.A. Tanghe has not been published yet.

[18] For the significance of this passage for the eucharistic Real Presence cf. Odo Casel, 'Mysteriengegenwart', Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8 (1928), 196; Betz, Eucharistie 188 f.

[19] Betz, HDG 1o9 only says: "So vertritt er (sc. Gregor) das syrische Theologumenon, daß Jesus bei seinem letzten Mahl seinen Tod auch physisch vorweggenommen habe", but does not make him directly dependent on Aphrahat. The thesis of Huber (p. 131), that Gregory's text does not belong to the other passages, which are directly or indirectly dependent on one another (and to which he counts Aphrahat, too), does not contradict my assumption as Huber's thesis only regards the typological structure of these texts. Gregory's intention, however, is apologetical as will be shown later.

[20] Gr. Nyss. De deit. (PG 46, 557 B); cf. Johannes B. Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa (München, 191o), 4.

[21] Cf. Karl Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern (Tübingen-Leipzig, 19o4), 235; Aufhauser 122-125; Johannes Maier, Die Eucharistielehre der drei großen Kappadokier (Freiburg, 1915), 35-38; Johann Lenz, Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa (Trier, 1925), 113.

[22] Ref. Eun. 14o-141 (GNO ^{2}II 372,24-373,16 Jaeger). Cf. Eun. 3,3,68 (GNO ^{2}II 132,12 Jaeger); Ref. Eun. 178 (387,6).

[23] Gr. Nyss. Adv. Apol. (GNO III,I 177,5 f Müller).

[24] Ib. 177,9-22.

[25] Sev. Ant. Res. (PO 16, 796,1-798,7 Kugener-Triffaux); cf. Huber 2o3.
Eutych. Const. de pasch. 2 (PG 86, 2393 B); cf. Odo Casel, 'Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition', Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1926), 156-158.
Thphl. Enarr. in Matt. 28 (PG 123, 478 D - 48o B); cf. Wilken 134 f.
Ambros. Interpell. Job et David I 5,14 (CSEL 32,2, 219,4-22o,5 Schenkl); cf. Barbel 2oo.
Ambros. In Ps. 43,69 (CSEL 64, 311,17-22 Petschenig); cf. Barbel 2oo.
Quodvultdeus De symb. II 6,3-7 (CCL 6o,343,8-26 Braun); cf. Barbel 2oo.

L. R. WICKHAM

Soul and Body: Christ's Omnipresence
(De Tridui Spatio p. 29o,18-294,13)

I

My prescribed theme is wide-ranging. I propose to define it more narrowly in that I shall treat only of this text and its interpretation without attempting a synopsis of Gregory's teaching as we find it diffused throughout his works. Moreover, there are some issues in this text which do not come strictly within the purview of my heading but which are sufficiently important to warrant examination. In the choice of these I shall be, for the most part, selective and arbitrary. They are issues which have caught this reader's attention in a passage which is peculiarly striking, evidently novel and with implications that Gregory himself probably did not foresee and perhaps did not intend.

The present passage has received a good deal of scholarly attention over the last fifty years. I add here nothing new to the discussion of three important issues of a literary-critical and historical nature to which the passage has given rise, but I propose to summarize and evaluate the main points. The three important issues concern the second paragraph in our passage (beginning "I have been taught" in the translation); this paragraph starts Gregory's "different explanation" of the deepest point which his sermon now starts to explore. First, what is the chronological relationship of Gregory's writings in which this explanation is to be found? Secondly, what was Gregory's source for this explanation? Thirdly, how does this explanation relate to earlier theological discussion?

(1) Chronological relationship. Daniêlou was, so far as I know, the first to remark on the relationship between our present passage and three other places in Gregory: Ep. 3 §§ 15-22 (the letter to Eustathia,

Ambrosia and Basilissa) especially the last two paragraphs; Antirrheticus adversus Apolinarium, ed. F. Mueller (GNO III 1), pp. 151.3o-154.27) (especially pp. 152.3o-154.8) with which also compare lines towards the end pp. 223 ff; and Refutatio Confessionis Eunomii, ed. W. Jaeger (GNO II), pp. 385.1o-388.9. See J. Daniélou, 'L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse', Historisches Jahrbuch 77 (1958), pp. 63-72 and Chapter VIII, "Mortalité" pp. 154-184, especially pp. 174 ff, in L'être et le temps chez Grégoire de Nysse (Leiden, 197o). In the light of Daniélou's earlier discussion J. Lebourlier's careful study, which adds Contra Eunomium III 3, §§ 67 ff in Jaeger's edition (GNO II) and Oratio Catechetica chs. 13 and 16 by way of comparison, concludes that the likely order of composition is Contra Eunomium III, De Tridui Spatio, Ep. 3, Antirrheticus adversus Apolinarium, Refutatio Confessionis Eunomii. J. Lebourlier's discussion is to be found in the second half of a two-part article: 'A propos de l'état du Christ dans la mort', Rev. des Sciences phil. et théol. 46 (1962), pp. 629-649, and 47 (1963), pp. 161-18o. The order being established, he argues, we may date the works to Winter 381/382, Easter 382, end of 382, Winter 382/383 and post-383 respectively. Daniélou came to accept this chronology (L'être et le temps p. 181 n.1) followed by Professor R. M. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa (Leiden 1974), p. 135 n.166. Professors G. May and E. Mühlenberg (see the note in Hübner just quoted) have argued in favour of lowering the date for the Antirrheticus. On that issue and the issue too of dates I shall be silent. I propose to look solely at the question of temporal sequence.

Lebourlier's case is that we have in this "different explanation" a coherently argued construction, the invention of which Gregory apparently disclaims: Christ existed in two states (or two worlds) after his death because his Godhead remained united to body and soul alike; his saving work was accomplished by their separation and their reunion in resurrection was grounded in the unity of the Godhead. Certain striking

scriptural quotations back the argument. Now C.E. III 3 uses no portion of this construction in a passage where something like it might have been expected if Gregory had by such learned his "different explanation". The other passages appear to use portions of it, breaking the construction up or inverting its argument. Thus in Ep. 3 Gregory argues from the undividedness of Christ's soul and body from his Godhead even in death to the union of these elements at conception. What in De Tridui Spatio needed elaborate proof is in Ep. 3 a secure premise. Again, in the Antirrheticus two separated sections appear to take up fragments of the construction (notice the tell-tale quotation from Romans 11:29 appearing on pp. 153 and 224) and abridges a section of it. The same sort of things appears to occur in the Refutatio, though here admittedly the overlap is small with De Tridui Spatio perhaps due to a conjectured lacuna in the text at the top of p. 387 where it looks as if there should have been something corresponding with the proof that Christ's soul and body act together to cure soul and body. Finally in the Oratio Catechetica, generally accounted a late work of Gregory, we have what look like echoes of the construction.

Internal grounds alone will not establish the order Ep.3, Antirrheticus, Refutatio. For that Lebourlier relies on other data and there are problems here that would take us too far afield. But these internal grounds are, I believe, sufficient to establish the sequence C.E. III, De Tridui Spatio and the rest. The weakest part of the case is perhaps the priority of C.E. III. It is hard to prove that in that work Gregory does not yet know the "different explanation". The passages do not contradict each other, so far as I can see, though the emphases vary. In both Gregory teaches that the divine Life remains linked with Christ's body - like an air-bubble in water or hidden fire, he reasons in C.E. III. Different contexts could certainly account for different arguments. Even so, I find it hard to believe that Gregory could have omitted the "different explanation" if he had known it at the time of writing C.E. III. The case,

on the other hand, for the priority of De Tridui Spatio to the rest is surely strong. This is Gregory's first venture on an argument, an intuition, which he makes his own and of which he gradually becomes more certain, so that in the end it need no longer be fully expressed but simply underlies his thought. This is an order which corresponds well with the likely workings of Gregory's mind.

(2) Gregory's source for this explanation. It is worth pausing to ask what Gregory means when he says he has been "taught" this different explanation. Does this mean that he has read it or heard it from somebody or is it, perhaps, simply a way of disclaiming his own authority for what will seem novel or difficult? One must not, I think simply assume that Gregory means he read it in a book fairly recently, though that may very well be the right interpretation. It is at least possible that Gregory is using a 'façon de parler', saying in effect: here is a mysterious truth you will not have heard before; it was given to me, you need not accept it on my authority. The fashion and style of sermons in every age allows for such 'façons de parler'. Had the phrase occurred in a doctrinal treatise directed immediately to the learned, the case would have been different. For Gregory clearly has a wealth of sources which literary convention generally forbids him to acknowledge, let alone name. In that context we should be bound to take literally the disclaimer and interpret it in an opposite manner: here is something interesting and true but essentially peripheral or speculative. In this context, though, the disclaimer reinforces the inner authority of the explanation. When Gregory, for example, names Athanasius of Ancyra as the source for a scandalous story about Aëtius (C.E. I §§ 36 ff) he does it to give plausibility to an essentially trivial and shabby tale. How different is the present case where we touch the mystery of redemption itself. In a word, it seems to me possible that Gregory is appealing in a veiled manner to a deliverance of the Spirit: the explanation is not his, but God's.

Let us leave this possibility out of account for

the moment and assume that Gregory has read or heard the explanation in the ordinary way. Can we identify the source? The only candidate, so far as I know, who has seriously been put forward is the author, or authors, of the two short works Against Apollinarius which figure in the works of Athanasius (PG 26 pp. 1o93 ff). A good deal of obscurity surrounds these pieces, the second of which is evidently incomplete. We may take it as certain that they are not by Athanasius, but it is not clear if they ante-date Gregory. The external attestation is summarized by J. Lebon in the first part of his two-part article "Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort" in Rev.Hist.Eccl. 23 (1972), pp. 6-42, 2o9-241 on pp. 31 ff. The most important evidences here are that Timothy Aelurus quotes a passage from book one in his work against the Council of Chalcedon (written between 466 and 477) and Severus a passage from book two in Contra Grammaticum. The works then on a reasonable guess were in existence by c. 45o and c. 52o respectively and were accounted, as the lemmas show, independent pieces. C.E. Raven in Apollinarianism (Cambridge, 1923) had argued from the Christological vocabulary that they were forgeries "not earlier than the middle of the fifth century" (p. 251). Lebon discounted this conclusion on the grounds that the pieces may well reflect the sources from which later Christology drew (p. 35 n.25). His objection has justice. None the less the features Raven pointed to (pp. 251 ff) suggestive of debate in the Nestorian controversy are striking e.g. the absence of ideas of κρᾶσις, for which, ἕνωσις φυσική does duty, the attack upon διαίρεσις προσώπων and talk of εὐδοκία. The presence of the phrase (PG 26, 1113 B) ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν I shall not insist upon since it is clear that it is used in a manner entirely different from Cyril's. Even granting full weight to the fact that our knowledge of Christological debate in the third quarter of the fourth century is full of gaps, I find much more likely the possibility of a date in the earlier years of the fifth century. What is certain, in any event, is that we have no grounds for believing that these

pieces ante-date Gregory.

But even granting, for the sake of argument, that they do, there is no reason to think they were Gregory's source. The point of similarity which continued to persuade Daniélou (despite Lebourlier's arguments in the first part of his article) to detect here Gregory's source is the affirmation of a continuing unity between the Word and Christ's body and soul in death. There is no verbal overlap. Daniélou argues ("Mortalité" *op. cit.* pp. 183 f): (1) Gregory had a source, because he said so; (2) the only text of the period known to contain a kindred idea is the *Against Apollinarius*; and (3) - a corollary - Lebon has proved in his article that they are the work of an immediate disciple of Athanasius. These are not solid arguments, the first and third for reasons I have touched on, the second because it would only be valid if we possessed all the literature ever produced in the patristic period. Moreover, the whole thrust of the admittedly similar idea in *Against Apollinarius* and our passage is different, as Lebourlier clearly points out. None of the characteristic biblical passages used by Gregory appears in the second book *Against Apollinarius*, where the resemblance is closest, and, most strikingly, whereas *Against Apollinarius* is primarily interested in Christ's descent to Hades, Gregory's concern is with the word to the thief about Paradise.

It is as well-established, therefore, as a matter of this kind can be that *Against Apollinarius* was not Gregory's source. In sum, then: we cannot be sure that Gregory had a source in the ordinary sense of the term, but if he did it has not yet been traced.

(3) *Gregory's 'different' explanation and earlier theological discussion*. On this issue I can be even more brief. The articles by Lebon and Daniélou already mentioned, along with A. Grillmeier's essay 'Der Gottessohn im Totenreich usw.' in *Mit Ihm und in Ihm, Christologische Forschungen und Perspektiven* (Freiburg, 2. Aufl. 1978), pp.76-174 gather together and comment upon most of the important patristic texts. Gregory's explanation has two distinctive features:

(1) the identification of the grave with Hades;
(2) the unbrokenness of what came be to called the hypostatic union. Since Gregory is not dependent upon *Against Apollinarius* and if he antecedes it, his will be the first clear assertion of (2) to be found in the surviving literature. Previous theologians had for the most part understood Christ's death as involving a sundering of the Word from Christ's body, whether their theology allowed for the existence of a human soul in Christ or not. Athanasius (and he can stand as a single example for the rest) takes it for granted that Christ's death is the dissolution of Word from body: "If, therefore, it had happened that his body had been ill and the Word had been loosed from it (διαλυθείς) in the sight of all ..." (*De Incarnatione* ch. 22). After Gregory's time the view he affirmed became standard and in the Christological controversies of the 5th century it was not a disputed point. Cyril writes *Ad Theodosium* (*ACO* 1, 1, 1. p. 55 lines 31 ff): "It would be impious to say that the flesh united with the Word could ever have been subject to corruption and that the divine soul could have been over-powered by the gates of Hades". The classic late representative of Antiochene Christology, Babai (d.628), in a short treatise uses the affirmation as a premise for rejecting his opponents' view of the union: "When our Lord surrendered his soul, his Godhead was both in his body in the grave and also in his soul in Paradise. The body remained lifeless and without sensation and the soul without thought and activity. The hypostatic union of his manhood between soul and body was dissolved, soul from body, and his Godhead was not loosed from him because it was not united with the body and the soul hypostatically nor did it supply the place of a soul for the body but the person of the economy" (ed. Vaschalde p. 293). As for (1) - the identification of the grave with Hades - I do not know of any example of this before Gregory and it is not a point I have come across in later writing. In any event, as we shall see, it constitutes something of a puzzle.

In sum then: as a whole, and in both the features I have picked out, Gregory's 'different' explanation

seems to involve a new perception of what incarnation involves and of the way in which Christ's death is to be understood, building upon tradition certainly but qualifying it strikingly.

II

I move on now to a broader interpretation of our passage pausing at a number of details. Gregory begins by posing a question: how can Christ be simultaneously in the heart of the earth, in Paradise and in the Father's hands? The answer that they are all the same place can be ruled out. No one would ever want to assert that.

Gregory's swift rejection of this solution deserves a comment. For, of course, Christ could be in both Paradise and the nether world were Paradise a sort of superior compartment of the nether world, so to say, reserved for the blessed like Vergil's Elysian fields. A notion like this has played some part in later speculations but did not do so, as far as I can tell, in the general understanding up to Gregory's time. Paradise was envisaged as a place of blessing distinct from Hades, the abode of discarnate spirits before Christ's advent, and only attainable by them after Christ's descent there.

To continue: one answer is possible - God is omnipresent (cf. _Or. Cat._ ch. 25). This answer (and here I interpret Gregory) is true up to a point. It is sufficient at a certain elementary level of theological discussion which does not penetrate to deeper truth. There are features in it suggesting too geographical an understanding of what are essentially spiritual states, not local habitations. "Place" (as Gregory writes in _De Anima et Resurrectione PG_ 46, 69 B) "is a property of body only, and ... soul, being immaterial, is by no necessity of its nature detained in any place". Moreover (though I am not sure how far this would be of significance to Gregory) to appeal to divine omnipresence may threaten the idea of the particularity of the Incarnation. Gregory has for us a

second explanation which subtly disengages from crude mythology (Daniélou "Mortalité" _op. cit._ p. 181 calls it "une démythologisation") and makes of the matter an exercise in Christological understanding. He begins with a prelude which sets out the divine scheme of salvation. The new humanity of Christ, in which believers share, is constituted by the coalescence of Godhead with both elements, body and soul, which had, in different ways, died. This quasi-metaphor of inblending, coalescence, should not, I think, detain us. Later Christology would find the metaphor and the imaginative analogies Gregory uses to expound it objectionable - indeed the history of patristic Christology is a critique of the metaphor. Cyril stated no more than the clear historical truth when he pointed out (_Nest._ 1,3) that it meant for earlier theologians union in the full sense. Gregory is speaking here of such a full union, a binding together of Godhead with human body and soul so that manhood in its fulness mediates saving Godhead. The miraculous healings and feedings of the gospel reveal this, he says, for Christ's healing and multiplication of loaves come from his body and soul. Notice how Gregory here asserts the reality of Christ's human will, a property of Christ's human soul - whatever he is, Gregory is not a monothelete! There is a real human impulse of the will originating in the soul which is accompanied by the Godhead. And yet there is an oddity in what Gregory says about the other relation, namely between Christ's Godhead and his body, which at least deserves to be remarked. Christ's body effects cures through its touch, according to Gregory, and the body acts, as we have seen, through the impulse of the human will. But how does the body effect the cures? Is it because his body had a peculiar chemistry, a particular constitution, as a result of its union with Godhead, which rendered it capable of performing miracles? Or was the body simply the occasion or indispensable condition for mediating divine power? The connexion between this and debates about sacramental causality will be obvious. The same problem is raised by Gregory's discussion of the Eucharist (_Or. Cat._ ch. 37). Does the eucharistic

body of Christ vivify the believer's body in virtue of its unique properties or is it the indispensable condition and uniquely appropriate instrument for vivification? The familiar analogies which figure in discussions of this kind come to mind: is the sacrament analogous to the medicine in a bottle or to a cheque presented at a bank? And indeed this train of thought and the distinctions involved can be applied to the prime sacrament, Christ himself. Is he the saviour because he has unique properties or because he is the divinely appointed instrument, so to say? We are in danger of pressing Gregory to answer questions he did not raise and could not have foreseen. None the less I think there is no doubt that there is in Gregory a strong drift towards the first kind of answer. He did, I think, in one mood, believe that Christ's body had special properties which rendered it vitalizing in itself. This is a tendency which would make him an ally of 'Eutychians' and extreme sacramental realists. We see it lower down, again, when he speaks of the ἀφθαρσία of Christ's body. But it is only a tendency, one mood of Gregory's mind. There can surely be no doubt that Gregory would recoil from the implications that Christ's body was not consubstantial with ours or that the eucharistic elements were not bread and wine.

To move on in the passage: the prelude over, Gregory's second explanation applies the divine scheme to this particular case. The union of Godhead with human nature, body and soul, is indissoluble and brings about the salvation and ultimate restoration of that human nature. Christ's death is the voluntary disjunction of soul and body, his resurrection their rejoining; and this is possible precisely because the dissolution of death cannot touch the indissoluble Godhead united, as it is, with both elements. His body was in Hades, the grave, his soul in Paradise with the thief, that is, in the Father's hands. What appears to be a contradiction (Christ is in two places) is none other than the mystery of the union of God with man's body and soul.

I take up a number of details 'seriatim'. The

first concerns Hades and brings us to the problem with which the sermon as a whole deals: the reason for the period of three days delay. What is Hades? Gregory's mind moves in a series of identifications which are perhaps original, as they are certainly poetic and baffling. 'Hades', 'the nether world' and 'the heart of the earth' are in one sense the same. Now Christ's soul went to Hades ('the heart of the earth') on Maundy Thursday (see p. 288 lines 7 f). This is the point from which the calculation of the three days starts. Here, I take it, we have Gregory's interpretation of, and elliptical reference to, the descent of Christ to Hades and preaching to the spirits there referred to in 1 Peter 3:18 ff. Notice how Gregory dismisses from his sermon with this solitary allusion a whole dramatic theme beloved of ancient preachers. Nothing but an echo remains of the grand and thrilling mythology of the harrowing of hell. For Gregory Hades in this sense is not a place but an invisible 'world' without spatial location (cf. _De Anima et Resurrectione PG_ 46, 68 B). How Christ's soul can be in Hades and yet Christ still speak to his disciples Gregory does not explain. Clearly in some way or other he means us to think of Christ's mind passing through whatever barrier it is that divides living from dead, to keep company with departed spirits. Christ's soul is present in this spiritual 'heart of the earth' or Hades from Maundy Thursday evening to Good Friday. But 'the heart of the earth' or Hades (cf. the parallel passage in _Ep._ 3 § 22) has also a local sense in which it means the grave. Christ's body was in Hades after its burial. His soul went to Paradise from the spiritual Hades when he commended it to the Father on the Cross. Christ's three days and nights in the heart of the earth are, therefore, the time from his spiritual presence in the spiritual world of Hades, followed by his corporal presence in the corporal Hades of the grave, until his resurrection. Christ was present for three days and three nights in "the heart of the earth" but in different ways. His soul was present during the night before Good Friday, the day of Good Friday up to the sixth hour, and the 'night' between

the sixth and ninth hours in the spiritual Hades - one day and two nights. His body was present in corporeal Hades from its burial on Good Friday till resurrection on Saturday evening - Good Friday from the ninth hour until nightfall and Saturday counting as two days along with the Friday night, in all two days and a night. The discontinuity of the presence, the fact that there is a lapse of time between the departure of Christ's soul from spiritual Hades into Paradise and the burial of his body in corporal Hades (the grave), Gregory disregards.

A second point I wish to comment on is parallel to the issue raised earlier about the vitalizing properties of Christ's body. The concern here is with that body's inherent vitality. "The whole man is transformed into the divine nature by its coalescence with God", we read, and a little later Christ's body, we are told, possessed ἀφθαρσία and as a result the dissolution of death was brought about. If you press the phrase quoted, Gregory appears to teach the conversion of the flesh into God. That would be to misinterpret him. He means, rather, that the whole man was raised to a supernatural level, so to say, without ceasing to be human. That 'elevation', though, involves the body in possessing qualities other bodies do not possess and in particular the quality of incorruptibility. This quality, Gregory says, defeated the devil. The devil (to interpret Gregory) could not capture this impregnable citadel of Christ's body and the attempt to do so brought about his defeat. To use Gregory's familiar, popular image: the devil was caught on the hook of Christ's divine incorruptibility. This train of thought, as we noted above, would if pressed lead to a denial of Christ's consubstantiality with us. This body which possessed incorruptibility by its inherent nature must belong to quite a different order of reality from our own. A train of thought belonging to a popular level of interpretation of Christ's victory thus leads Gregory apparently in a direction he would elsewhere refuse to follow. He does not speak here, as he does elsewhere, of the 'assumption' of humanity with all its characteristic properties as the

ground of salvation. This underlies the approach in the Or. Cat., for example, where in ch. 16 he asserts that only man's immoral or vicious qualities cannot be assumed by the Word. Bodily corruption is surely not among these but is a natural condition, a thing 'indifferent'. There seems to be no reason why the Word could not assume it and every reason why he should have done so if he enters the human situation in all its conditions. I cannot follow Daniêlou when he asserts that here Gregory gets rid of the scandal of the union of Godhead with a putrefying corpse ("Mortalitê" op. cit. p. 182). If Gregory really means what he says in Or. Cat. ch. 16, in what does the scandal lie? I do not believe that removal of this 'scandal' plays any immediate part in Gregory's thought here. Nor do I think we should try to soften his assertion of the incorruptibility of Christ's body by understanding it as a capacity for resurrection, along the lines of the latent fire and air-bubble analogies of C.E. III. What Gregory means here is that Christ's body did not and could not decay (we may put it strongly and say 'was immortal') because that was how he defeated death in its bodily aspect.

There is much else in our passage that deserves discussion. I have space only to remark on the fine flight of exegetical fancy which identifies Paradise with the heavenly Jerusalem graven on the Father's hands. No modern Biblical theologian would dare to let his imagination float free in the way that Gregory's does here. But notice how Gregory's imagination is controlled and disciplined. There is a transition from one image or symbol to another which remains faithful to the meaning of each. This is poetic interpretation, not as it were, seeing pictures in the fire or shapes in the clouds. One final point shall detain us. John of Damascus' De Fide Orthodoxa chs. 71 ff offers an argument not verbally dependent upon Gregory but faithfully reflecting Gregory's scheme modified in accordance with more recent theology. His theme is the permanent unity of God and man in Christ, of the incorruptibility of Christ's body and the descent to Hades. Whereas Gregory argues from the unity of the

divine nature to the indissolubility of the union between Godhead and the human composite, apparently implying that the Godhead would not have remained single were the union dissolved (an argument which, if I have followed it, is simply fallacious) John appeals to the notion that body and soul only have their hypostasis in the hypostasis of the Word. This puts Gregory's argument better than Gregory did himself: the body and soul could only have existed at all because they were the Word's body and soul; therefore the union is not, and cannot be, dissolved.

In looking at this passage in Gregory I am well aware that there are depths I have not plumbed and ideas I have not understood. Like the rest of the sermon it is full of suppressed poetry, of beauty and mystery. Gregory is telling us that God's saving love is stronger than death because in Christ we have been bound to it in a union unbroken by death's dissolution of our composite being, when, whatever happens to our souls, our bodies start to moulder in the municipal cemetery or are hygienically disposed of amid the chrome and plastic horrors of the crematorium. The tale was always hard to believe and has not become easier with the passage of years. To put it in the words of liturgy: "Down from the tree the noble Joseph took thy pure body swathing it in a clean linen cloth and laid it in burial in a fresh tomb. In the grave corporeally but in Hades along with the soul as God, and in Paradise along with the thief and on the throne went thou, O Christ, with Father and Holy Ghost, thou the boundless who fillest all things". Is not something like this the only ground for hope in life everlasting?

A. MEREDITH

The Answer to Jewish Objections
(De Tridui Spatio p. 294.14 - 298.18)

This section of the *De Tridui Spatio* contains (A) certain objections from an unspecified Jewish objector to the Christian practice of Easter (down to 295.7) followed by (B) a reply of Gregory to the charges. This reply itself divides into two parts, B 1, down to 296.22, and B 2, the rest of the section. The substance of the Jewish objections is this: The Christians are unwarrantably selective in their attitude to the Passover laws laid down in Exodus 12:8; for while they keep their feast on the fourteenth Nisan in good Jewish fashion, they inconsistently neglect the rest of the Passover legislation about the seven days of unleavened bread, the bitter herbs and the time of rest. How, the Jew is made to ask (295.3) can the Christians justify their eclectic attitude? Either they should observe the whole of the law or none of it.

Coherent and obvious though this accusation is, it is somewhat surprising that we find no trace of anything like it in the extensive literature on the subject, either from the Jewish side, so far as I know, or from the other ecclesiastical writers who mention the topic of Jewish-Christian relations. It is true, of course, that Christian writers from Barnabas onwards attack the Jewish attitude to the Law, but nowhere does there occur any reference to this type of Jewish objection. Even in the *Contra Judaeos* (*PG* 48.843-942), a series of eight homilies delivered in Antioch in 386-7 by John Chrysostom, there is no reference to the precise kind of objections to which Gregory here alludes. And there is a second point which should be noted. The objections seem to imply that Gregory and his flock are observing a quartodeciman Easter. That

is the obvious implication of 294.21 and of the elaborate defence offered from 297.1 to the end of this passage. It could of course be argued that the expression 'fourteenth day' simply means Easter Sunday, and that to suggest that Gregory kept any other type of Easter is to press the language too closely. It should also be remembered that the Canons of the Council of Nicaea had explicitly forbidden the observance of Easter on the Jewish date, as Dr. Hall has forcibly argued. Nevertheless this does not of itself lead us to the conclusion that we must interpret the text of Gregory to mean that the fourteenth day equals Easter. If that is all it meant it would, surely, have been possible for him to reply that Christians did not observe the date of the fourteenth Nisan, and finish with the argument there. Further, part of Dr. Hall's case depends on accepting the premise that the canon of Nicaea in question was immediately and everywhere in force. But that is surely an assumption which itself requires some justification. First of all, the status of the Council was not quite so clear to contemporaries as it became to later generations. And secondly, even the Creed of the Council had a varied history before it was everywhere accepted. There seems therefore to be no compelling reason for ruling out the possibility that Christians in Cappadocia observed the fourteenth Nisan well on into the fourth century.

B 1 Gregory's Reply, Part One (295.7-298.18)

To this charge Gregory replies that the central purpose of the Jewish legislation is the good of the soul, which is realized by the allegorical sense attached by him to the legal enactments of Exodus. Gregory admits, as does his critic, their religious value (τὸ ψυχωφελὲς 295.4, cf. 1o-11), but denies that literal observance is the way to realize that value. So far his argument is akin to that of Barnabas, who retains the Old Covenant while providing it with a totally spiritual sense. So Gregory can write

(295.13) that the elaborate laws of the Passover narrative have only one skopos, the liberation of man from all that is mixed up with his nature. This purpose holds, he claims, not only for the particular legislation here under discussion, but also for the laws about circumcision, about the sabbath, the food laws and the varieties of laws concerning sacrifice; all aim at the purification of life, an idea expanded in the ensuing section (cf. 295.14, 2o; 297.4; 298.5). Two points should be mentioned at this stage: (i) Although Gregory allegorizes the sabbath and the time of rest here, this had not been part of the original objection of the unnamed Jews. He seems to be following here a habit of Origen who himself treats the general problem of the relation of Jews and Christians in a similar fashion. (ii) There is a difference here from the argument at the beginning of the sermon where Gregory had appealed to the typological value of the Old Law; here he seems interested solely in its moral message - a point which will be dealt with later.

In his treatment of the spiritual value of the Jewish ordinances Gregory begins with items that do not strictly fall within the letter of the accusation he records. His evident intention in doing this, apart from the Origenistic influence to which reference has already been made, is to set the Paschal legislation within a more general context. So (i) circumcision is seen in its spiritual meaning as implying the laying aside of all that is ἐμπαθές, an ambiguous expression, translated by Lampe as 'subject to passion, passionate'; a not infrequent expression in the ascetical works of Gregory. In the text before us it is seen as equivalent to the life of the flesh, and hovers uneasily in meaning between the morally wrong and the emotions as in some sense the source of moral evil; in a rhetorical piece of this type it is perhaps best to leave aside too precise an investigation. (ii) The observance of the sabbath (296.1) teaches us to be inactive in evil. (iii) Animal sacrifice really entails the destruction of the passions - again an ambiguous expression - and the food regulations are an invitation to abstain from whatever in life is unclean morally

(296.3 ff.). The generalities of these exegeses are a long way from the elaborate and far-fetched treatment of the food laws to be found in *Barnabas* 1o. It is only at this point (296.5) that Gregory passes from the other legal regulations to those connected with the Passover. So he says this feast looks forward to another, for which the soul prepares itself by its present austerities. The seven days of unleavened bread look forward to a feast to come and thus imply the transitory life we live here. We are to prepare ourselves for the life to come by a life of austerity in this present time. The use of herbs (296.19) is a symbol of the astringent life of virtue and means the rejection of all carelessness and slackness in the life of virtue and the acquisition of self-control and austerity.

Two points should be made at this stage about the treatment of the Exodus legislation. (i) It is evident that Gregory's reply treats the rules of the Passover in a purely allegorical fashion, and it may be questioned whether he really meets the full force of the Jewish accusation of selectivity in the attitude adopted by the Christians to the Old Law. The Jewish objection was precisely this, that the Christians adopted a wilfully eclectic stance towards the Law. Professor Mühlenberg has suggested a way out of this difficulty, which will be mentioned after the latter part (B 2) of this section has been discussed. (ii) It is very hard to find either the progenitors of Gregory's moral vocabulary or the exact force the language he uses is intended to convey. Origen indeed held that the Passover concealed the truths of the new law and moral ideals under the cover of its legislation. So he writes in the fifth *Homily on Numbers* 'Moyses intellegebat sine dubio quae esset vera circumcisio ... verum pascha, veras neomenias ... sabbata'. He needed figures to conceal the truth. The same point is made in *Hom. in Num.* 9.1 and in *Jesu Nave* 2o.6. It should, however, be noticed that (a) Origen refers the Law not only to moral truths, as does Gregory in the passage before us, but also to the future of the New Testament, as Gregory does in the opening of *De Tridui Spatio*,

but not here; (b) apart from stating the possibility of treating the law of the Passover in a spiritual sense Origen goes no further than that in the direction of giving precise explanations. Indeed Gregory's vocabulary at the end of page 296 particularly is interesting and slightly unusual. κατεσκληκός it is true finds a place not only in other of the ascetic writings of Gregory but also, as was pointed out by Dr. van Heck, in Basil.[1] But despite these occurrences there seem to be no parallels in the obvious places, like the writings of Epictetus and Marcus Aurelius and Philo and in the index to *SVF*. To two of the expressions used by Gregory καταβεβλακευμένον, ἔκλυτον (296.19,2o) Lampe provides no parallels and they seem equally alien to secular usage. The former word, however, can be found in Gregory of Nazianzus (*Or. Theol.* 2.4). We may have Gregory here either coining his own language, or using the common language of the time for the purposes of a sermon. If this latter possibility is taken seriously it would tell us something important about Gregory's methods and the sort of congregation he was addressing.

But what of the net value of the moral message he is offering in the passage before us? The apparent contradiction between the moral language of the Stoics, advocating the absence of passions and the overcoming of the flesh, and the language of Aristotle (ἐγκράτεια, 297.3) must not be pressed too hard. For though it is true that Basil for example (*Reg. fus.* 16.2, 3) makes a sharp distinction between the two ideals, the gap between the two had narrowed almost to vanishing point well before the arrival of Gregory. It is worth while quoting in illustration of this point, and also of a parallel exegesis of the bitter herbs and unleavened bread, a passage from the end of Philo's treatise *De Congressu Eruditionis Quaerendi Gratia*. There Philo argues (s. 162) that the injunction in Exodus 12:8 is to be interpreted as meaning that the mass of men think the unlearning of passion (ἀπομαθεῖν τὸ πάθος) is a bitterness, though to the mind that welcomes effort the same is a joy and a feast. Despite the absence from this passage of the vocabulary to which I

have alluded there is a sufficient similarity of idea to suggest the sort of ancestry that gives a tradition to Gregory's own treatment of the same passage. Even so it is doubtful if any great precision can be achieved about the precise character of Gregory's moral ideal. Philo's attitude to the passions and to the correct behaviour in their regard - sometimes he adopts a Platonic, sometimes a Stoic anthropology - makes it no easier to be clear about Gregory's own view.[2] The general impression is that he is advocating self-restraint; and it seems unwise to press his language any further in a traditionally Stoic direction, partly because Stoicism, in so far as it is possible to know anything very precise about it at this period, had ceased to adhere rigidly to its ancient norms, partly because Gregory is here addressing a normal Easter congregation, which makes it unlikely that one should look for anything more than a general exhortation to the moral life. In other words we are faced in this passage (B 1) with an interesting mixture of a language which may have been forged for the occasion and a moral message of a hackneyed and general type.

B 2 Gregory's Reply, Part Two (297.1-298.18)

At this point Gregory turns his attention to a discussion of the fourteenth day, the one element in the old paschal legislation that the Christians were accused of retaining. This ought chronologically to have preceded the discussion of the seven days of unleavened bread, but this point is forgotten in Gregory's desire, somewhat obscurely expressed, to show that in some way the fourteenth day (i) is observed literally and (ii) in a mysterious way embodies the other legislation in itself. I owe this latter suggestion to Professor Mühlenberg, and it seems to be the only way out of the impasse caused by the passage as a whole, which has the appearance of totally failing to reply to the objection raised by the Jews at the opening. It would be extremely odd if this were the case, because Gregory himself is responsible for bringing the objection forward, and the apparent inadequacy of his reply cannot

be assumed to be a real one unless all else fails. The interpretation of this final passage is therefore so important that the translation is repeated here to allow for detailed study, a study made all the more imperative because of the extreme difficulty, obscurity and in places poorness of the original.[3]

'The man therefore who through all the week of this life always passes well the present day without admixture and leaven of ancient evil, making chastity the flavouring of his life, severs himself from all admixture of darkness; for this is what the fourteenth of the lunar cycle signifies. For since the total days of the lunar cycle are 29 1/2, while from its first appearance the waxing moon fills up its circular face and then recedes again through waning until its light disappears altogether, it follows that half the stated number is fourteen and a little bit over. Consider therefore the moon when it has this position. Advancing in accordance with its own cycle during the night-time,[4] it simultaneously completes the circle of its face, so that when it is full of light it mingles its own lustre with the rays of day, in such a way that neither in the evening nor in the morning does any intervening darkness interrupt the continuity of light as the brightness persists undivided through the succession of the heavenly bodies. For before the sunlight actually goes down the moon appears diametrically opposite the sun and with its own light illuminates what lies beneath; and again before its whole circle descends below the horizon the daylight is intermingled with the remains of the moonlight. In this way the darkness of that day of the full moon is wiped out, being illuminated both at morning and at evening by the succession of luminaries. What happens therefore in the case of the visible light at the fourteenth day - freedom from any admixture of darkness throughout the whole night and day - that is intended by the spiritual law to become a symbol for those who celebrate spiritually, so that throughout the week of their life they may accomplish one pascha, luminous and undarkened for the whole period in which they live. This is for Christians what constitutes the paschal

commandments. We thus look at the fourteenth and obtain through this perceptible and material light an impression of the immaterial and intelligible, so that while we apparently seek a full moon which provides us with the light which it gives to last the whole night long, yet in reality our law requires us to take care that all the time that is measured by night and day should be continuously bright, and free from admixture of the works of darkness.'

The outcome of this elaborate and extraordinarily difficult passage is this. As the fourteenth day of the month is the one where sensory darkness has no place, so the spiritual counterpart of that is the life lived without any spiritual darkness (cf. 297.4; 298.5). What is not at all clear in Gregory's exegesis is whether the spiritual reality of which the day is a symbol is to be understood of the bright light of heaven in the future, of the Easter here and now in process of celebration, or of the moral purity of a life lived under the law of the gospel. The first interpretation seems to be implied by the passage in page 296.8, 9, which seems to regard the world to come as that for which the present life of austerity is undergone. The present is a condition of sorrow, the future only of joy (296.21, 22). On the other hand the passage just translated (297.1 ff.) gives the impression that the spiritual purity of life is a state here and now possible. The consistent removal of the self from a state of the darkness of sin to the brightness of life is a present possibility. In other words, whereas in B 1 the interest lies in the future beyond the grave, in the latter part, B 2, the accent falls on the present.

It is, perhaps, in this very ambiguity that an early puzzle about the whole passage may be resolved. Gregory, it was suggested, had set himself a puzzle he left unsolved. Having stated the Jewish objection that Christians are eclectic in their treatment of the Law, he then proceeded to allegorize the prescriptions of the Law, without answering the charge. The solution may lie in the opening lines of p. 297. There the fourteenth day is taken as in some sense a summary of

the other regulations about unleavened bread and bitter herbs and seven days. All that those regulations had pointed towards was realized in the great feast of the passover. What was figurative and future as far as those rules were concerned becomes both real historically and present spiritually as far as Easter is concerned. If this solution is correct it means that Gregory has blended together with great subtlety all the differing levels of history, spiritual meaning and prophecy.

This account of Gregory's methods ends with a few parallels to his writing from other places in his work. First should be noted a similar description of the fourteenth day of almost equal complexity given by Gregory in <u>Letter</u> iv. 8-9. In that letter the relation between physical and spiritual darkness and the opposite types of light is illustrated both from the incarnation and the resurrection. Here, therefore, again, there is the interplay of the three levels of meaning, physical, historical and spiritual, which occurs also in the passage from <u>De Tridui Spatio</u> 297.1 ff. As Pasquali's footnotes to the Leiden edition of the letters indicate, this is by no means the only occasion on which Gregory alludes to the seasonal fittingness of feasts of the church and the events of Christ's life they commemorate. It is of some interest, as he notes on p. 30, that much of the language and thought of the Gregorian text is like, and may therefore depend upon, the Canons of Anatolius, bishop of Laodicea in the third century, as recorded by Eusebius in <u>H.E.</u> vii. 32.17.

A very similar type of imagery, though with a slightly different reference, is to be found in Gregory's <u>In Sextum Psalmum</u>, which is largely made up of an account of the significance of the eighth day (cf. esp. <u>GNO</u> v.189.17 ff.). Here the eighth day is interpreted as the one after the week of this life, not really coordinate with the week of this life. It continues for ever without any interruption from the darkness of night, a parallel idea to that already noted in our text, without any explicit reference to the fourteenth day. A very similar exegesis of the

eighth day is offered by Gregory at In Inscriptiones Psalmorum ii.5 (GNO v.83.21 ff.). Here the eighth day, in language not unlike that at 296.9, is referred to the life to come, when the present παροδικὸς χρόνος is past; it is the equivalent of ἐφεξῆς αἰών, which will be one of continuous day. The above-mentioned examples from Gregory's writing show that the imagery he uses is by no means restricted to the one work. And although the references are different, the uninterrupted day being sometimes referred to the eighth, sometimes to the fourteenth day; sometimes to the resurrection, sometimes to the moral life, sometimes to the life of the world to come; there is a certain attractive polyvalence of imagery which fuses the present and the future, the life of the seasons and the life of Christ.

NOTES

[1]Basil uses the verb from which κατεσκληκότα comes to describe the appearance of Virtue in the choice of Prodicus in his treatise On the Value of Greek Letters 5, line 71 in the edition of N. G. Wilson, Duckworth, 1975. There it is connected with the austere appearance and advice she offers Heracles. She offers nothing relaxed or pleasant for the present, but only labours and dangers and sweat. Again at Reg. fus. 17.2 the withered state of the body is said to mark the true Christian. Gregory himself uses the word at Inscr. Ps. i.2 (GNO v.29.1o) and in De Vita Moysis 2.285, where the external austerity of the priestly life of Aaron is contrasted with its internal riches.

[2]At Leg. All. iii.131-2 Philo compares Aaron and Moses as representatives respectively of the ideals of self-control and absence of passion, and later in the same treatise, s.241, he extols the virtue of self-control as distinct from that of passionlessness. Philo seems happy to extol both these virtues regardless of the

fact that strictly speaking they imply quite different anthropologies.

[3]Observations kindly contributed by Mr. N. G. Wilson, Fellow of Lincoln College, Oxford, have confirmed the accuracy of this translation. Despite the complexity and apparent technicality of the Greek there seems no reason to suppose that Gregory demonstrates any more than ordinary familiarity with astronomy.

[4]A much discussed and very obscure expression; the phrase is paralleled in Letter iv.6, ἡμερινῷ διαστήματι.

DAVID L. BALAS

The Meaning of the "Cross"
(De Tridui Spatio p.298.19-3o3.12)

Introduction: the Section on the Cross as a Distinct Unit

Whereas this sermon of Gregory can be fully understood only as a whole (as it has been rightly pointed out by both the preliminary analysis prepared by Dr. Hörner and Dr. van Winden and the preceding papers), it is at the same time legitimate to distinguish within it several well-defined parts (as the same preliminary analysis has done). One of these distinct parts is, undoubtedly, the section between 298.19 and 3o3.12, treating of the meaning of the cross.[1]

Indeed, as every other ζήτησις of this sermon, this, too, is clearly set apart from the preceding section by both a concluding and an introducing phrase. The words καὶ περὶ μὲν τούτων τοσαῦτα (298.19) conclude what has been said on the significance of the fourteenth day of the month for Christians in the face of the objection of the Jews, whereas the words ὅσα δὲ καὶ ὁ σταυρὸς ἐμπεριέχει νοήματα ... (298.19-2o) introduce the subject of the new inquiry.

The end of this section (3o3.12) is less clearly marked; as a matter of fact, Gebhardt's edition (in GNO IX) does not start a new paragraph for what follows. There can be, however, no doubt that - as we shall see in greater detail - the sentence διό ... ἀνακηρύσσων τῷ σχήματι (3o3.2-12) repeats and conclusively answers the question articulated at the beginning (298.19-299.12) and thus concludes the whole preceding ζήτησις, whereas what follows (3o3.12 ff...: μὴ παρασιωπήσωμεν, ἀδελφοί, μηδὲ τὸν ...) begins a new section, or rather a set of somewhat shorter sections.

I. First Analysis of the Text

1. The section is introduced by a rhetorical question, pointing out the difficulty of explaining all the meanings contained in the cross by which the mystery of Christ's suffering is completed (298.19-21). The need to search for a deeper significance is reinforced by recalling that among the countless ways possible, Christ himself has determined this particular manner of suffering and dying. The expression δεῖ ... indicates that Christ was not only predicting what was going to happen but was affirming that it must happen in this and no other way (298.21-299.11).

2. The mysterious reason (λόγος) for this necessity could be explained, according to Gregory, only by the great Paul[2], who indeed hinted at it in his epistle to the Ephesians (3:18-19): "... that you may have the power to comprehend with all the saints what is the breadth (πλάτος) and length (μῆκος) and depth (βάθος) and height (ὕψος) and to know the love of Christ which surpasses knowledge, that you may be filled with all the fulness (πλήρωμα) of God." (299.12-3oo.4)[3].

These words reveal, Gregory thinks, that Paul has clearly seen, through the figure of the cross, "the very truth of reality" (αὐτὴν ... τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν - 3oo.7-8)[4], because "... this figure, divided by four extensions protruding from their joint center, signifies the all-pervading power and providence of him who was exhibited on it" (3oo.8-11). Thus Gregory - identifying the four dimensions of Eph 3:18-19 with the four extensions of the cross - sees in both the same teaching, i.e. "... that there is no being which is not entirely supported by the Divine Nature," (3oo.17-18) and "held in place by the all-supporting power" (3oo.22-3o1.1).

3. Gregory now appeals to the inner experience of each of his hearers: the thought of God's power which holds together (συνέχουσα) all dimensions of the universe, "being a kind of bond" (σύνδεσμος), engraves upon the mind spontaneously the figure of the cross (3o1.1-1o).

As a further confirmation and illustration of this Gregory quotes Psalm 138:7-11 (in a form slightly divergent from the standard text of the LXX[5]): in whatever direction the psalmist goes (thus depicting the figure of the cross) he cannot escape the presence of God "who pervades everything (διὰ πάντων ἥκων), being the bond (σύνδεσμος) of all" (3o1.1o-3o2.2).

4. The same realms of the universe (as in Eph 3:18-19 and Ps 138:7-11) and thus the same figure of the cross are found by Gregory in Paul's description of the adoration of God the Father in Christ's name "by those in the heaven, on the earth, and below the earth" in Phil 2:9-1o (3o2.2-1o).

5. Gregory sees the same figure of the cross in the "iota" and the "dot" or rather "horizontal stroke" (κεραία: literally "horn") which - according to Matt 24:35 (combined with other texts)[6] - is more stable and longer lasting than the whole universe (3o2.11-18). He finds a confirmation of his interpretation in the nautical usage of the term κεραία to designate the wooden pole fastened across the mast, thereby constituting the figure of the cross (3o2.18-3o3.2).[7]

6. The last paragraph of the section draws the conclusion from these converging considerations: the figure of the cross shows us "obscurely and in a mirror, as it were, ..." the "all-sustaining power" of the Divinity[8] "in whom the universe has its consistence,"[9] and "who is more eternal than what he supports ..." The reason, then, Christ had to die precisely by crucifixion is this: the cross is proclaiming by its figure the almighty power of the One who is shown forth on it" - i.e. Christ's Divinity - and has thus become (in the sense of this term which is primary in the Cappadocians) a "θεολόγος".[1o]

II. The Meaning of the "Cross" in Other Texts of Gregory

There are, of course, many other texts of Gregory where the cross of Christ is mentioned, but - as far

as I can see - only two of these explicitly and in some length treat of the figure of the cross and thus constitute real parallels to our text analyzed above.

1. Contra Eunomium III 3, 39-4o: GNO II, pp.121.11-122.9

Tomes 3 and 4 of Contra Eunomium (: CE) III constitute in reality one continuous treatise (one suspects, therefore, that not only the very inept subtitles given in some manuscripts but also the very divisions of tomes 1-1o of CE III stem from later editors) refuting Eunomius's accusations against Basil's interpretation of Acts 2:36 ("Let all the house of Israel therefore know assuredly, that God has made him both Lord and Christ, this Jesus whom you crucified"). Basil interpreted this text as treating not of θεολογία but of οἰκονομία: i.e. he referred the assertion of Peter to the man Jesus (in later terminology one would have said: "to his humanity") divinized ("made ... Lord and Christ") through the resurrection; Eunomius, on the contrary, interprets the text as an affirmation of the creation ("making") of the λόγος by God. Gregory in turn examines one by one Eunomius's objections, reaffirming Basil's interpretation and developing it into a considerable soteriological treatise.

The first objection of Eunomius raised against Basil's interpretation consisted in the accusation that the latter was "ashamed of the cross" (CE III 3,15: GNO II, p.112.17). Gregory refutes this accusation in a long section (CE III 3, 3o-4o: pp.118.14-122.9). The longer part of this text treats of the passion of Christ as a proof of the divine power of the Son (who became man for us) rather than of his natural inferiority to the Father. For us the last two paragraphs (pp.121.11-122.9) are of special interest, for they speak explicitly of the cross as a sign of Christ's divine power, in a way that closely resembles our text in De tridui spatio:

"Who then is fairly charged with being

ashamed of the Cross? He who speaks basely of it, or he who contends for its more exalted aspect? I know not whether our accuser, who thus abases the God Who was made known upon the Cross, has heard the lofty speech of Paul, in what terms and at what length he discourses with his exalted lips concerning that Cross. For he, who was able to make himself known by miracles so many and so great, says, "God forbid that I should glory in anything else, than in the Cross of Christ." And to the Corinthians he says that the word of the Cross is "the power of God to them that are in a state of salvation." To the Ephesians, moreover, he describes by the figure of the Cross the power that controls and holds together the universe, when he expresses a desire that they may be exalted to know the exceeding glory of this power, calling it height, and depth, and breadth, and length, speaking of the several projections we behold in the figure of the Cross by their proper names, so that he calls the upper part "height", and that which is below, on the opposite side of the junction, "depth", while by the name "length and breadth" he indicates the cross-beam projecting to either side, that hereby might be manifested this great mystery, that both things in heaven, and things under the earth, and all the furthest bounds of the things that are, are ruled and sustained by Him Who gave an example of this unspeakable and mighty power in the figure of the Cross." (CE III 3, 39-4o: GNO II, pp. 121.11-122.5 - English translation acc. to NPNF V, p.177.)

As we can easily see, this text too is based on Eph 3:18-19 and gives an interpretation of that text which convenes in both context and wording with De tridui spatio (cf. analysis of 299.12-3oo.1), though this latter text is considerably more expanded.

2. Oratio catechetica 32: ed. Srawley, pp.117.9-121.9

Throughout this sermon of Gregory we have seen parallelisms with the Oratio catechetica. This was, indeed, to be expected, since the main subject of this latter work is the οἰκονομία, the divine dispensation concerning man, the center of which is the incarnation, death, and resurrection of Christ.

Or. cat. ch. 32 treats, in particular, the question of why Christ had to die and - even if this had to happen - why he had to die in such a shameful manner (ed. Sr. pp.114.12-115.5).

As to the first question, Gregory's preliminary answer is a simple one: the Savior's birth implied also the consequence of death. His deeper answer, however, inverts this perspective:

"But someone, perhaps, with an accurate grasp of our religion might more reasonably claim that the death did not occur because of the birth, but that, on the contrary, the birth was accepted by Him for the sake of the death. For he who eternally exists did not submit to being born in a body because he was in need of life. Rather was it to recall us from death to life." (Sr. pp. 115.13-116.3; E.T.: LCC III, p.31o).

Christ, by becoming man, assumed a part of our nature; he underwent our death, but then by rising from the dead, he raised with himself the whole of humanity (Sr. pp.116.3-117.9).

It is, however, Gregory's answer to the second of the questions indicated above that constitutes a close parallel with our text in the De tridui spatio, even though certain variations are also to be noted.

In order to point out both, I am going to quote - or at least paraphrase briefly - each paragraph of the text and compare it with the passage of the De tridui spatio analyzed above.

"Regarding the cross, whether it contains some other, deeper meaning, those familiar with mystical interpretations may know. But what has come down to us from tradition is as follows: Everything spoken and done in the gospel has a higher, divine meaning. There is no exception to this principle whereby a

complete mingling of the divine and the human is indicated. The word and the act proceed in a human way, but their secret meaning reveals the divine. It follows, therefore, that in this instance we should not regard the one aspect and overlook the other. In the death we should see the human element; but from its manner we should seek to penetrate its divine significance." (Sr. pp.117.9-118.1o; E.T.: LCC III, p.31o).

This introduction, as in the De tridui spatio, stresses the depth of the mystery. But instead of insisting on the necessity of the cross as there, Gregory here sees in the death the human element, and in the manner of death, i.e. the cross, the divine meaning. New is also the explicit reference to tradition.

The "divine meaning" of the cross is then described in a way that confirms and expands what we have found above:

"It is the mark of Deity to pervade everything and to extend to every part of the nature of existing things. Nothing, indeed, could continue in existence did it not have its being in that which exists. Now that which is essential and primary being is the divine nature; and the continuance of existing things compels us to believe that it pervades all that is. We learn this from the cross. In shape it is divided into four parts in such a way that the four arms converge in the middle. Now He who was extended upon it at the time God's plan was fulfilled in his death is the one who binds all things to himself and makes them one. Through himself he brings the diverse natures of existing things into one accord and harmony. For we conceive of things as either above or below, or else we think of them as extended sideways. If, then, you consider the constitution of things in heaven or beneath the earth or at either limit of the universe, everywhere the Godhead anticipates your thought. It alone is observed in every part of existence and maintains the universe in a state of being. Whether we should call this nature God-

head or Word or Power or Wisdom, or any other sublime term that better expresses transcendence, makes no difference to our argument. We shall not quibble about a name or title or mode of expression.

The eyes of all creation are set on Him and he is its center, and it finds its harmony in Him. Through him the things above are united with those below, and the things at one extremity with those at the other. In consequence it was right that we should not be brought to a knowledge of the Godhead by hearing alone; but that sight too should be our teacher in these sublime matters." (Sr. pp. 118.1o-12o.14; E.T.: LCC III, p.311).

Common to this text and the *De tridui spatio* is the emphasis on the all-pervading divine power that maintains in existence and binds together all beings. It is however, interesting to note that, whereas the sermon used repeatedly the expression σύνδεσμος, this term is absent here; on the other hand the *Or. cat.* stresses that the divine power of the One who died on the cross brings all the different beings in one universal harmony (an element that gives this text a more soteriological bent). The passage concerning the Divinity encountered in thinking of any part of the universe (Sr. p.119.1o ff.) resembles the paragraph concerning the soul thinking of God in the sermon (GNO IX, p.3o1.1-1o), although the confirming reference to Ps 138 (3o1.1o-3o2.2) is not found in the *Or. cat.*

The last paragraph of the text in the *Or. cat.* summarizes briefly Eph 3:18 and Phil 2:1o, interpreting both in terms of the figure of the cross - an interpretation that was more fully and clearly given in *De tridui spatio* (cf. 299.12-3oo.1 and 3o2.2-1o).

The expression κεραία ("horn") used to denote the cross-beam occurs also in the *Or. cat.* (Sr. p. 121.6), but without any of the developments it received in the sermon (cf. 3o2.11-3o3.2).

The concluding sentence ("Such, then, is the mystical meaning of the cross as we have been taught

it." Sr. p.121. 8-9; E.T.: LCC III, pp.311-12), besides clearly marking the end of the section, alludes at least again to the "tradition" mentioned in the introduction.

Could we conclude anything concerning the chronology of these texts? *Contra Eunomium* III can be dated with certainty between 381 and 383[11], probably during the winter of 381/82.[12] Lebourlier[13] and Daniélou[14] agree in dating *De tridui spatio* after *CE* III. The *Or. cat.* is certainly posterior to *CE* and very probably posterior to *De tridui spatio*.[15]. The comparison of the three texts concerning the symbol of the cross could not yield any decisive argument for this chronology, but it does agree with it rather well. In particular, I would be inclined to see in the development of the theme of cosmic harmony in the *Or. cat.* a further expansion of the sermon, and the exceedingly brief allusions to Eph 3:18 and Phil 2:1o in the *Or. cat.* can be better understood if Gregory had presupposed what he said about these texts before.

III. The Tradition and Gregory's Sources

The symbolism of the cross in early Christian tradition has been studied repeatedly and extensively by several scholars, and it would be both impossible and superfluous to recall here their results. For the understanding of the texts of Gregory, the traditional background is best found in Daniélou's relevant studies, esp. in his *The Theology of Jewish Christianity*, ch. IX where the cosmic symbolism of the cross is traced and Gregory's text is explicitly inserted into the tradition.[16]

It would be, perhaps, possible to go further, and see Gregory's main source (or at least one of his main sources) with Ladner[17] specifically in Irenaeus's *Epideixis* (*Proof of the Apostolic Preaching*), 34:

"So by the obedience, whereby He obeyed unto death, hanging on the tree, He undid the old disobedience wrought in the tree. And because He is Himself the Word of God Almighty, who in

His invisible form pervades us universally in the whole world, and encompasses both its length and breadth and height and depth - for by God's Word everything is disposed and administered - the Son of God was also crucified in these, imprinted in the form of a cross on the universe; for He had necessarily, in becoming visible, to bring to light the universality of His cross, in order to show openly through His visible form that activity of His: that it is He who makes bright the height, that is, what is in heaven, and holds the deep, which is in the bowels of the earth, and stretches forth and extends the length from East to West, navigating also the Northern parts and the breadth of the South, and calling in all the dispersed from all sides to the knowledge of the Father." (Translated by Joseph P. Smith, Ancient Christian Writers 16, Westminster/Md.: Newman, 1952, pp.69-7o).

Besides the close parallels of this text with that of Gregory a further reason to look in this direction can be found in another reference in Or. cat. 6: (ed. Sr. p.28.15-16) to the "fathers", which, in my opinion, is based on Irenaeus's Epideixis 1o-16.[18]

IV. Theological Interpretation and Evaluation

J. Daniélou calls Gregory's text on the cross in De tridui spatio "the most remarkable treatment" of the "cosmic cross".[19] Certainly it "gathers together several of the themes" (although by no means all) which were found scattered in the preceding authors.

Yet, at a closer look, Gregory's interpretation of the cross in De tridui spatio is characterized by a certain singlemindedness. Neglecting almost entirely any other, and as it would seem, any properly soteriological interpretation of the cross, he brings out in every one of the subdivisions of the text one aspect: the all-pervading, sustaining, and binding power of the Divinity of Christ.

This aspect was certainly present before him; indeed it seems to be rooted in the earliest Jewish-Christian tradition. Gregory, however, at least in the text of De tridui spatio, concentrated on it to the exclusion of other aspects, and expands it with the use of a more philosophical (notably Stoic) terminology.[2o]

It would be, nevertheless, a grave misunderstanding, to complain about this aspect of Gregory's interpretation of the cross as if it would reveal a poverty of his Soteriology (as e.g.Zemp[21] does) for:

1. Gregory's interpretation of the symbolism of the cross does by no means represent, much less exhaust his theology of Christ's redemptive death. In all the instances examined (CE III 3; De tridui spatio; Or. cat.) Gregory has given first an extensive and profound exposition of the universal salvific significance of the incarnation, death, and resurrection of Christ - and many other texts of his works have elaborated the same doctrine.[22]

2. The cosmic power of Christ's Divinity, revealed in particular by the shape of the cross, is not devoid of soteriological significance. Less prominent in De tridui spatio, this aspect is certainly present in the Or. cat.[23] and is even more explicit in several other texts where God's all-sustaining power is clearly this saving presence imparting not men but true existence (i.e. communion with God).[24]

NOTES

[1] On Gregory's interpretation of the figure of the cross cf. esp. Gerhard B. Ladner, 'St. Gregory of Nyssa and St. Augustine on the Symbolism of the Cross', in Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955), pp.88-95; Jean Daniélou, Theology of Jewish Christianity (London: Darton, Longman, and Todd, 1964), ch. IX; pp.265-292 (on Gregory: pp.29o-291); D. L. Balás, Μετουσία Θεοῦ

(Rome, 1966), ch. IV, 4; Reinhard M. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa (Leiden: Brill, 1974), esp. ch. 2, IV (Or. cat. 32: pp.148-155). - For the early patristic tradition on this theme cf. also J. Daniélou, Primitive Christian Symbols (Baltimore: Helicon, 1964), esp. 9, pp.136-145: 'The Taw Sign'; Hugo Rahner, Greek Myths and Christian Mystery (New York: Harper and Row, 1963), esp. ch. II 'The Mystery of the Cross': pp.46-68, and ch. VII, 3: 'The Mast that is the Cross': pp.371-386; Id., Symbole der Kirche (Salzburg: Otto Müller, 1964), pp.361-405: 'Das Kreuz als Mastbaum und Antenne', and pp.406-431: 'Das mystische Tau'; Antonio Orbe, Christologia Gnostica II (Madrid: B.A.C., 1976), pp.294-335: 'La cruz'. A very full treatment of the Cross in all its aspects in a younger contemporary of Gregory of Nyssa is found in Peter Stockmeier, Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus: Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert (Trier: Paulinus Verlag, 1966), with very rich bibliography: pp.IX-XVI. For a contemporary theological treatise that includes a brief but comprehensive historical survey cf. Maurizio Flick - Zoltan Alszeghy, Il mistero della croce (Brescia: Queriniana, 1978); bibliogr.: pp.441-461.

[2] Cf. 2 Cor 12:3-4.

[3] Note that where the translation - following the RSV - says "filled with", both the Greek text of the N.T. and Gregory have εἰς with the accusative. Gregory's text inverts the order "height and depth" found in the N.T.

[4] The Greek text - πρὸς αὐτὴν ὁρᾷ καθαρῶς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν - says more than what a simple translation can express. The θεωρία τῶν ὄντων means for Gregory a comprehensive view of the hierarchy of being (always including the fundamental distinction between God and creatures); καθαρῶς at least connotes purification.

[5] The standard text of the LXX could be rendered: "Whither shall I go from thy Spirit, and whither shall I flee from thy presence? If I ascend to the heaven, thou art there, if I descend into the nether-world, thou art present. If I took up my wings straight forward (κατ' ὀρθόν, whereas Gregory has κατ' ὄρθρον!) and sojourned at the extremity of the sea, even there thine hand would lead me, and thy right hand would hold me."

[6] Mt 24:35: "Heaven and earth will pass away, but my words will not pass away." - 1 Cor 7:31: "For the form of this world is passing away." - Mt 5:18: "For truly, I say to you, till heaven and earth pass away, not an iota, not a dot, will pass from the law until all is accomplished."

[7] On this theme of the "mast" cf. esp. the studies of H. Rahner referred to in n. 1.

[8] Cf. 1 Cor 13:13. Gregory's text refers here to the Divinity in the neuter, as the translation suggests.

[9] Cf. Col 1:17.

[10] Since "theology" with Gregory is a discourse on, or proclamation of, the Divinity of Father, Son and Holy Spirit (cf. especially K. B. Scouteris, The Meaning of the Terms "Theology", "to Theologize", and "Theologian" in the Teachings of the Greek Fathers and Ecclesiastical Writers up to and including the Cappadocians (in Greek; Athens, 1972), pp.155-163) the Cross, proclaiming by its figure Christ's Divinity, is a "theologian".

[11] Cf. G. May, 'Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa' in Ecriture et culture philosophique dans la pénsee de Grégoire de Nysse (Leiden: Brill, 1971), p.60.

[12] Cf. e.g. J. Lebourlier, 'A propos de l'état du Christ dans la mort', Rev. des Sciences phil. et théol. 47 (1963), p.179.

[13] *Ibid.*

[14] Cf. J. Daniélou, 'La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse', *Rev.Sc.rel.* 29 (1955), pp.361-2.

[15] Cf. G. May, *art. cit.*, p.61.

[16] Cf. the references above, n. 1.

[17] Cf. *art. cit.* (n. 1), p.9o, n. 17.

[18] Cf. *ibid.*, pp.54-7. On the probable influence of Irenaeus on Gregory cf. also *Μετουσία θεοῦ*, pp.94-5, nn. 136 ff. and my unpublished paper on *De infantibus* for the Leiden Colloquy on Gregory.

[19] *Theology of Jewish Christianity*, p.9o.

[2o] Cf. *Μετουσία θεοῦ*, pp.116-2o (Stoic sources: nn. 116-2o; listing of the parallel texts of Gregory: n. 121); R. Hübner, *op. cit.* (n. 1), passim.

[21] Cf. Paul Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa* (München: Hueber, 197o), pp.56-7.

[22] Cf. *Μετουσία θεοῦ*, VI, 2: pp.15o-2 (listing of texts: n. 53); R. Hübner, *op. cit.* (n. 1), passim; brief synthesis of Gregory's Soteriology in B. Studer, *Soteriologie in der Schrift und Patristik = Handbuch der Dogmengeschichte* III/2a (Freiburg: Herder, 1978), pp.136-43.

[23] Cf. the texts quoted and commented above in section II, 2; I have profited here from a very valuable seminar paper of my student Michael Waldstein ("Cross Symbolism and Soteriology in the Oratio catechetica of St. Gregory of Nyssa", 1978).

[24] Cf. *Μετουσία θεοῦ*, *loc. cit.* above n. 2o.

CHRISTOPH KLOCK

Gregors Osterpredigten in ihrer literarhistorischen Tradition

Inhalt und Ziel dieser Ausführungen soll und kann es nicht sein, im Sinne des angekündigten Themas 'Gregory's Achievement: The Old and the New' das Alte und das Neue in Gregors Osterpredigten zusammenfassend und erschöpfend herauszuarbeiten, schon gar nicht, eine Synthese der auf diesem Kolloquium vorgetragenen Fülle von Gedanken, Meinungen und Anregungen zu versuchen, wie es vielleicht vom abschließenden Referat erwartet werden mag.*

Unser Augenmerk gilt vielmehr einem anderen, speziellen Aspekt. Geistreiche und feinsinnige Gregor-Interpreten[1] haben es unternommen, die philosophische und theologische Seite seiner Werke zu erforschen, während Grammatik, Verbalsyntax und Stil noch weitgehend unberücksichtigt geblieben sind[2] - obwohl in der Leidener Ausgabe ein zuverlässiges und vortreffliches Arbeitsinstrument zur Verfügung steht.[3] Daß hier ein berechtigtes Desiderat vorliegt, wird niemand bestreiten wollen. Insbesondere Gregors rhetorische Leistung, zu seinen Lebzeiten immerhin auch am Kaiserhof in Konstantinopel hoch geschätzt, steht noch immer unter einem mittlerweile mehr als hundertjährigen Verdikt, das, einmal prägnant formuliert, seitdem ungeprüft und unkritisch tradiert wird. Von Wilamowitz und Paul Maas[4] über Bardenhewer[5] bis hin zu modernen Patrologien[6] und Predigtgeschichten[7] reicht die lange Reihe derer, die Gregor zu Unrecht gegenüber Gregor von Nazianz und Basilius abwerten.

Diesen Urteilen soll hier anhand der beiden großen Osterpredigten nachgegangen werden, um, wenn möglich, objektivere Bewertungskriterien zu finden als die bisher gebrauchten und um so einen gleichwohl bescheidenen

Beitrag zum Verständnis von Gregors ratio dicendi zu leisten.

Der dazu eingeschlagene Weg ist im wesentlichen der der Form- und Stilanalyse
1. im Vergleich mit der homiletischen Tradition, also unter gattungsgeschichtlichem Aspekt, sowie der Predigtpraxis des 4. Jh.,
2. gespiegelt an der Entwicklung und Wandlung des Osterfestverständnisses,
3. im Blick auf die antike rhetorische Theorie.

Die Analyse beschränkt sich notwendig auf wenige, doch exemplarische Einzelelemente, vor allem Prooemium und Propositio, bezieht dabei auch in aller Kürze andere Festpredigten Gregors ein; die Konzeption der Predigten dürfte trotz der schmalen Basis erkennbar werden. Die methodische Einschränkung des Verfahrens - einseitige Praevalenz des Rhetorischen - muß dabei in Kauf genommen werden. Die Beschreibung bestimmter predigtspezifischer Strukturen führt jedoch über die Erfassung des Rhetorisch-Stilistischen zum Paedagogisch-Didaktischen als einer originalen Leistung Gregors.

I

Die thematische Festpredigt, die sich im 4. Jahrhundert analog zum christlichen Festkalender entwikkelte und durch die Kappadokier, Amphilochius und Johannes Chrysostomus auf eine in Byzanz später nicht mehr erreichte Höhe geführt wurde, ist ein literarisches Genos, für das sich kein unmittelbares antikes Vorbild nachweisen läßt[8], vielmehr ein Amalgam, das stilistisch wie inhaltlich Elemente unterschiedlicher Herkunft integriert. Dies mag einer kurzen Übersicht an dieser Stelle ihr Recht geben.[9]

Diejenigen, die nach Jesu Tod die neue Lehre in griechischer Sprache in die Welt hinaustrugen, trafen auf eine Kultur, in der sich die rhetorische Bildung alle anderen Bildungsinhalte untergeordnet hatte[10]

und mußten sich an bereits entwickelten Formen der Verkündigung messen lassen. Damit war vorgezeichnet, welchen Weg die christliche Verkündigung nehmen mußte.[11]

Wesentlich sind drei Formen der Predigtübung in der jüdisch-hellenistischen Umwelt des frühen Christentums[12]: die Predigt der palästinensischen Synagoge, die der Mysterienreligionen und die Preislieder und Lobreden auf Gottheiten an deren offiziellen Festen.

Die Synagogenpredigt[13], gehalten vor der versammelten Gemeinde, schließt sich an das fixierte Wort Jahwes an, das sie auslegt und deutet. Die ursprüngliche Form des Vortrags war kunstlos: die verlesene Textperikope wurde Satz für Satz wiederholt, die Erklärung erfolgte durch verdeutlichende Paraphrasen, durch Vergleich mit anderen Schriftstellen und war von Paraenesen begleitet. Neben der einfachen Form und aus ihr hervorgegangen stand eine kunstvolle, in der offensichtlich die allegorische Textexegese bevorzugt wurde, mit einem vorangestellten, selbständigen Prooemium. Kennzeichnend ist der durch Sprichwörter, Sentenzen, Parabeln und Gleichnisse und Erzählungen belebte Stil.

Die in den Mysterienkulten geübte Praxis braucht nur kurz berührt zu werden. Diese notwendig esoterischen 'Predigten'[14] (so weit wir uns von ihnen ein Bild machen können) sind entweder Interpretationen eines ἱερὸς λόγος[15] oder Produkte eines pneumatischen Enthousiasmos, also Offenbarungsreden. Einblick gewähren Traktate des Corpus Hermeticum[16], treffend als 'Lesemysterium' bezeichnet[17], aber auch die ἱεροὶ λόγοι des Aelius Aristides, Beispiele tiefer individueller Religiosität.[18]

Dagegen richten sich die Lobreden auf Götter (ὕμνοι)[19] an die zu den Festen zusammengeströmte πανήγυρις. Sie gehörten in der Kaiserzeit zum festen Bestandteil des Kultes[2o] und wurden, wenn nicht von umherziehenden Sophisten, von eigens dafür angestellten θεολόγοι gehalten.[21]

Hierher gehört auch als vierte, nichtreligiöse Vortragsform die Diatribe[22], die populäre philosophische Unterweisung, 'Moralphilosophie im Gewande der Rhetorik' (Norden). Stilistisch wie inhaltlich hat sie einen kaum zu unterschätzenden Einfluß auf die christliche Predigt ausgeübt.[23] Die Diatribe bedient sich bestimmter dialogtypischer Formen[24] wie stereotype Anreden an fingierte Partner, Frage-Antwort-Schema, Widerlegung von Einwänden, in formaler Hinsicht einfacher, aber wirkungsvoller Kunstmittel wie Isokola, Parallelismen, Antithesen und bevorzugt die Parataxe. Sie verwendet imperativische, mahnende, pathetische Ausdrucksformen, oft in paraenetischer Absicht. Beliebt sind ferner Ekphrasis und Synkrisis - dies alles Elemente, die aus keiner christlichen Predigt des 4. Jh. wegzudenken sind.

Hinzu kommen schließlich die nicht gattungsspezifischen, aber für die Binnenstruktur jeder Verkündigung relevanten Formen der religiösen Rede im engeren Sinne: die Gebetsformeln, Doxologien und Praedikationen.[25]

Soweit die Vorformen. Im Bereich der christlichen Verkündigung haben sich teils neben-, teils nacheinander vier Gattungen herausgebildet[26]: die prophetische, die paraenetische, die exegetische und die panegyrische Rede.[27] Diese Einteilung ist jedoch kaum mehr als eine Arbeitshypothese, denn nur wenige Predigten repräsentieren einen reinen Typ. Namentlich Exegese und Paraenese gehen zusammen, aber auch der Panegyricus impliziert paraenetische Elemente.

Die frühesten Predigtansätze sind in den paulinischen Briefen[28] erkennbar, die vielfach der Ersatz für die mündliche Rede sind, Fortführung der Missionstätigkeit des Apostels aus der Ferne. Dementsprechend sind Predigtelemente in großer Zahl nachweisbar[29]: Exegese, Paraenese, Gebet, Doxologie[30], Hymnus.[31] Der Stil der Paulusbriefe, reich an Bildern, Gleichnissen, Wortspielen und Antithesen[32] ist deutlich von der synagogalen Praxis beeinflußt und im Ganzen eher unhellenisch.[33] Die Verwendung von Mitteln der zeitgenössischen asianischen Rhetorik ist im Einzelfall nachweis-

bar, übersteigt aber einen allgemeinen Rahmen nicht[34]. Daneben begegnet in der Apostelgeschichte der früheste Typus der an die Heiden gerichteten Missionspredigt (z. B. 14,15-17; 17,22-31). Die Areopagrede zeigt deren Bestandteile: Verkündigung des wahren Gottes (κήρυγμα), Schriftbeweis, Mahnung zur Buße.[35]

Paulus' Bemerkungen im 1. Korintherbrief 12-14 zeigen, daß in frühester Zeit das prophetische Element dominierte (bes. 14,26 sqq.) Sie erlauben zudem Rückschlüsse auf die Bestandteile des korinthischen Wortgottesdienstes. Es werden genannt: ψαλμός, διδαχή, ἀποκάλυψις, γλῶσσα und ἑρμηνεία.

Die Lehre folgt auf den Psalm. Dabei haben die ersten christlichen Gemeinden, besonders die judenchristlichen, die synagogale Predigtform übernommen (cf. Apg 17,2), während die heidenchristlichen sich vielleicht schon stärker an griechische Vorbilder anlehnten.[36] Grundlage der Textexegese dürften vor allem alttestamentliche Schriften gewesen sein.[37] Mit dem exegetisch-didaktischen Element[38] verbindet sich das kerygmatische: die Auferstehung Christi.[39] - Die Apokalypse als Grundlage der Prophetie ist grundsätzlich jedem Gemeindemitglied möglich, ihre Mitteilung dient der Gemeinde zur Erbauung, Ermahnung und Tröstung (cf. 1 Kor 14,3 u.ö.). Sie folgt anders als die Lehre keinem bestimmten Text, sondern beruht auf einer unmittelbaren gottgegebenen Erfahrung. Nicht an die Gemeinde, sondern an Gott gerichtet ist das geistgewirkte ekstatische Sprechen der Glossolalie, zu dem unabdingbar die Auslegung gehört (cf. 1 Kor 12,28; 14,4.5.12.27-28).

Mit der Fixierung der neutestamentlichen Schriften und mit der Notwendigkeit ihrer Erklärung trat das prophetische Moment im 2. Jh. hinter das exegetisch - paraenetische zurück. Damit fällt die Ausbildung der Predigt als Kunstform zusammen. Wir beobachten das Eindringen der Rhetorik, in welchem Umfang, ist bei der Zufälligkeit der Überlieferung schwer abzuschätzen.[40]

Von rhetorischen Einflüssen noch weitgehend frei ist die älteste christliche Predigt, der sog. 2. Klemensbrief (wohl um 15o), übrigens ein Vertreter der paraenetischen Gattung.[41] Dagegen sind die aus der gleichen Zeit stammenden, bei Clemens von Alexandria bewahrten Fragmente des Gnostikers Valentinus (gestorben um 16o) in rhythmischer Prosa geschrieben.[42] Mehr noch, besitzen wir in Melitons Peri Pascha eine Predigt, die ganz in der Manier asianischer Kunstprosa verfaßt ist.[43] Daß diese Entwicklung auch Widerstand hervorrief, leuchtet ein. Zahlreich sind die Stimmen derer, die für die christliche Literatur einen einfachen Stil fordern, nur wenige bekennen sich auch in der Theorie zum erhabenen, durchgeformten, kunstvollen Stil, den in der Praxis, und besonders im 4. Jh., fast alle verwirklichten, von denen wir Zeugnisse haben. Daß es daneben eine Unmenge kunstloser, einfacher Predigten gegeben haben muß, wird niemand bestreiten; sie sind uns verloren. Hinter der Janusköpfigkeit von Theorie und Praxis offenbart sich mehr als rhetorische Koketterie: ein soziologisches Problem, das die Gebildeten unter den Predigern wohl gar nicht lösen konnten.

Im 4. Jh. werden Formen und Inhalte der christlichen Predigt wesentlich von folgenden Faktoren bestimmt[44]:

1. Die Predigt muß sich den veränderten äußeren Umständen anpassen. Für die große Menge der Gläubigen wird sie die wichtigste, wenn nicht einzige Form der Glaubensunterweisung. Dies bedingt eine starke Intensivierung der Predigttätigkeit. Das moralisch-paraenetische Moment, das allerdings schon immer in der christlichen Verkündigung seinen Platz hat, erlangt größere Bedeutung, denn die Predigt erfüllt mehr denn je eine paedagogische Funktion.
2. Die Predigt wird in der Verteidigung der Orthodoxie zur theologischen Waffe,[45] in der Erfüllung der kirchlichen Ordnungsfunktion zum politischen Instrument.[46]
3. Ein offenkundiges Bestreben nach Historisierung und Systematisierung führt zur Ausbildung des Kirchenjahres mit seinen verschiedenen zeitlich fixierten

und inhaltlich festumrissenen Hochfesten, ein Prozeß, der erst im 5. Jh. weitgehend abgeschlossen ist. Neben die exegetische Predigt, die ὁμιλία im eigentlichen Sinne, tritt als dem Festgeschehen angemessene Form die reflektierende Rede, die den Festinhalt mit loserem Schriftkonnex, umfassend und allgemein in der Form des Panegyricus erklärt.[47] Zu dieser Gattung gehören endlich Gregors Osterpredigten.

Die panegyrischen Festpredigten stellen den Höhepunkt der christlichen Predigtentwicklung dar. Sie stehen in der lebendigen Tradition der durch Verschmelzung und Fortentwicklung griechisch-jüdischer Formen sowie stilistischer und inhaltlicher Kategorien entstandenen Gattung, deren Einzelelemente - etwa paraenetische und diatribische Formen, aber auch exegetische - sie kombinieren. Von der Homilie unterscheiden sie sich durch ihre wesentlich größere thematische Bandbreite. Als an Hochfesten gehaltene Prosahymnen (panegyrici, s. Anm. 19) setzen sie eine alte griechische Tradition fort, an deren Anfang die platonischen Hymnen auf Eros (Phaidros 237a) und auf den Schöpfer des Alls (Timaios 29e) stehen. Vollendete Vertreter dieses epideiktischen Logos sind im 2. Jh. die Götterenkomien des Aristides (Or. 37-46 Keil).[48] Offensichtlich genau nach den Regeln der Schulrhetorik aufgebaut, wurden sie bald zu exempla classica und als Stilmuster wiederum von den rhetorischen Praezeptoren geschätzt. So entspricht das Schema der Musterrede auf Apollon bei Menander (RhGr 3,437,5-446,13Sp) in allen wesentlichen Punkten dem der Zeusrede des Aristides. Es läßt sich zeigen, daß gerade Gregor diese Seite der Tradition stärker einbezieht als etwa Gregor von Nazianz und Basilius. Dabei geht es allerdings nicht um die Übernahme der für die christliche Festpredigt ungeeigneten Disposition, sondern um die Adaption und Umschmelzung von Einzeltopoi.

Nachdem so die Geschichte der christlichen Predigt als literarischer Gattung in groben Zügen umrissen worden ist, sollen im folgenden Einzelabschnitte aus

Gregors Osterpredigten untersucht werden. Das Alte und Neue zeigt sich im Vergleich mit Melitons Paschahomilie. Beide, Meliton und Gregor, sind gleichzeitig Zeugen des sich wandelnden Osterfestverständnisses.

II

Das christliche Passafest hat sich aus dem jüdischen entwickelt.[49] Inhaltlich hat es sich früh von ihm gelöst, terminlich blieb es ihm durch die Feier am 14. Nisan länger verbunden. Festinhalt des jüdischen Passa ist das Gedächtnis des Auszugs aus Ägypten, verbunden mit der Parusieerwartung des Erlösers. Diese Parusieerwartung ist von den frühen Christen übernommen worden, welche Bedeutung ihr zukam, ist jedoch nur schwer abzuschätzen. Am jüdischen Passa wurde die Auszugsgeschichte im Anschluß an Dt 26,5-11 erklärt, man sang Ps 112-117 als liturgische Antizipation der Messiasparusie, besonders 117,25-29. Dagegen lassen die ältesten christlichen Quellen erkennen, daß nicht Dt 26,5-11, sondern Ex 12 verlesen wurde (Meliton, PsChrysostomus). Die Verwendung von Ps 117 ist im 2./3. Jh. weder für das quartodezimanische Passa noch für die Osterfeier am Sonntag nachweisbar, im 4. Jh. ist der Psalm fester Bestandteil der Osterliturgie[50], nun aber nicht mehr als Ausdruck eschatologischer Erwartungshaltung, sondern zur Bezeichnung des Festtags der Auferstehung (Ps 117,24), deren Gedächtnis hinter dem der Passion im quartodezimanischen Passa zurücktrat.

Im 4. Jh. schließlich ist der einheitliche Festinhalt Passion - Grabesruhe - Auferstehung auf drei Tage aufgespalten. Ausdruck dessen sind Predigtreihen, die die evangelischen Berichte vom Plan der Hohepriester bis zur Auferstehung in ihrer historischen Abfolge darstellen und kommentieren.[51]

Gregors De tridui spatio mit den komplexen Erläuterungen des 'wie' und 'warum' der drei Tage reflek-

tiert diesen liturgischen Wandel. Erst die historisierende Betrachtung des Passionsgeschehens ermöglichte das eigenständige Hervortreten des descensus-Motivs in den Predigten, das von einigen, etwa PsEpiphanius, mit übermäßigem rhetorischem Pathos zur packenden Darstellung des Kampfes in der Unterwelt ausgestaltet wurde.[52]

Melitons Paschapredigt[53] bezeichnet in ihrer theologischen Aussage[54] wie in ihrer stilistischen Eigenart einen wesentlichen Punkt auf dem von uns skizzierten Entwicklungsgang der christlichen Predigt. Sie ist verfaßt in konsequenter Adaptation der Schemata asianischer Kunstprosa: Isokolon, Anapher, Homoioteleuton, Antithese, Satzrhythmik, kurze Kola und Kommata statt komplexer Perioden. Anhand reichen Materials konnte A. Wifstrand[55] nachweisen, daß Peri Pascha durchaus im Einklang mit den rhetorischen Strömungen des 1. und 2. Jh. steht. Parallelen ergeben sich besonders zu Polemon[56], der auch als Vorbild Gregors von Nazianz genannt wird, und Maximus von Tyrus[57]: mit jenem teilt Meliton die Vorliebe für pathetische Ausrufe[58], mit diesem den abundanten Gebrauch anaphorischer und paralleler Figurationen.[59]

Trotz der rhythmischen Sprache, der hymnodischen Elemente und der dramatischen Partien, die, wie die Schilderung der Tötung der ägyptischen Erstgeburt (17, 113-29,2o2) und die große Anklagerede gegen Israel (73,534-91,679) einen unverhältnismäßig breiten Raum einnehmen, darf nicht übersehen werden, daß es sich bei Peri Pascha um eine exegetische Predigt auf der Grundlage von Ex 12,3-28 handelt. Die typologische Deutung[60] und die heilsgeschichtliche Interpretation bestimmen die Disposition der Predigt, die klar und präzise ist: in zwei großen Hauptabschnitten erläutert Meliton zunächst die Typologie des jüdischen Passa (11,73-45,323), um dann in einem großen Wurf das gesamte Alte Testament einzubeziehen (47,332-71,522).[61] Beide Teile sind durch ein formal am Prooemium orientiertes Binnenprooemium verbunden (46,324-47,331).[62] Die typologische Passadeutung hielt sich im 2./3. Jh.,

solange man sich bewußt war, daß das christliche Passa aus dem jüdischen hervorgegangen war, und solange bei der christlichen Feier noch das Passionsgedächtnis überwog. Die panegyrische Predigt des 4. Jh., die die Auferstehung feiert, kennt die Passatypologie nur noch als nebensächlichen Einzelzug. Bewahrt wurde vor allem die populäretymologische Deutung πάσχα < πάσχω, die sich bei Meliton, Peri Pascha 46,325-27 und PsChrysostomus 6,11.49 findet und letztlich auf Philon zurückgeht.[63] Gregor von Nazianz erwähnt sie kurz Or. 45,1o: PG 36,636B.637A: sie sei zwar falsch, könne aber aufgrund ihres hohen Alters gebilligt werden. Die komplexe antijudaistische Polemik in Melitons Paschahomilie erklärt sich als sekundär der Passatypologie anhaftende Komponente.

Wir greifen im Detail das Prooemium der Predigt heraus.[64] Sein Inhalt ist der Versuch einer Beschreibung des Passamysteriums, einer Erfassung des Festinhaltes, dabei mehr Mystagogie als Deutung. Einfache ringkompositorische Formeln umschließen die thematische Explikation, die in drei Teile zerfällt: Terminologie des μυστήριον (2,7-4,28), τύπος-ἀλήθεια (4,29-7,52), Christushymnus (8,53-11,69).[65] Die Übergänge sind fließend. Absicht Melitons dürfte gewesen sein, den Hörer mit dem Vokabular der Mystagogie vertraut zu machen, ihn in einer durchgehend rhythmischen, mit großem Pathos vorgetragenen Rede gewissermaßen einzuweihen, ihn in intellektuelle, mehr noch, in seelische Bereitschaft zu versetzen. Für den Gesamtaufbau des Prooemiums ist nicht ein linearer Gedankengang konstitutiv, sondern die Entfaltung des Mysteriums in immer neuen Ansätzen. Dem entspricht das Gestaltungsprinzip: kurze Kola mit großenteils antithetischer Binnenstruktur, die sich zu parallelen Blöcken zusammenschließen. Ähnlich in Form und Wirkung sind die Prooemien der Festpredigten Gregors von Nazianz. Das oft zitierte Prooemium der Weihnachtsrede[66] mag als Beispiel dienen. Es ist zersplittert zu einer Serie kleinster rhythmischer Einheiten, die in schnellem Wechsel jeweils einen Aspekt des Geburtsmysteriums beleuchten. Durch die Überfülle der rhetorischen Kunstmittel

(Parallelismus, Antithese, Homoioteleuton, Paradoxon, Oxymoron) steigert der Redner sich und seine Hörer in einen ekstatischen Taumel. Demgemäß auch hier keine lineare Gedankenfolge, sondern eine Addition von Gedanken zum Mysterium der leiblichen Geburt Christi.[67]

III

Die Prooemien der Festreden Gregors sind von ganz anderer Qualität. Nicht nur sie, die großen Festreden überhaupt sind geprägt von einem ruhigen, oekonomischen Stil.[68] Im Prooemium, sagt Quintilian (Inst. Or. 4,1,5), kommt es einzig darauf an, den Zuhörer einzustimmen, daß er in den übrigen Teilen der Rede geneigter sei; dies geschieht dadurch, daß man ihn wohlwollend, aufmerksam und gelehrig macht. Die Eigenständigkeit des Prooemiums in der epideiktischen Rede betont Aristoteles (Rhet. 3,14). Spezielle Vorschriften finden sich bei Menander. Wichtig sei, sagt er im βασιλικὸς λόγος (RhGr 3,368,8 Sp), daß der Redner seine Unzulänglichkeit gegenüber dem Stoff eingesteht, ein Moment, das im Epilog wiederkehren kann: beide Redeteile, Prooemium und Epilog, geben dem Redner Gelegenheit, in eigener Sache zu sprechen.[69] Die Sprache des Prooemiums hat sich durch σαφήνεια auszuzeichnen.

Besonders fest ist die prooemiale Topik der Götterenkomien, die Menander in seiner Musterrede auf Apollon (437,5-438,9) entwickelt. Er führt drei Gedanken auf: Dank für erwiesene Wohltaten, Hinweis auf alte metrische Hymnen als unerreichbare Vorbilder, verbunden mit einer Apologie des eigenen Prosahymnus und Musenanruf. Die unmittelbare αὔξησις des Gottes bleibt dem hymnischen Epilog vorbehalten.[70]

Wir führen diese im Ganzen recht allgemeinen Bemerkungen an, weil sie den großen Rahmen zeigen, in dem Gregors Prooemien traditionsgeschichtlich stehen, und weil sie bestimmte Einzelphänomene erklären helfen. Man erkennt ferner, wie sehr sich Gregor von

Nazianz und Amphilochius mit ihren hymnischen Prooemienformen von der Tradition lösen.[71]

Charakteristisch für die vier großen Festpredigten Gregors ist demgegenüber eine indirekte Hinführung der Hörer zum Fest.[72] So ist auch in der Einleitung von In sanctum Pascha zunächst nicht vom Osterfest die Rede, sondern vom Verhältnis des Predigers zu seinem Stoff. Gregor knüpft seine Überlegung an den Topos der εὐεξία σωμάτων, den er am Redeanfang entfaltet. Arme Leute, die zwar festfreudig sind, aber nicht imstande, aus Eigenem dem Glanz des Festes zu genügen, leihen sich von Freunden und Verwandten, was sie zur Festrüstung benötigen.[73] Mit dieser persönlichen Empfindung vergleicht Gregor sein Verhältnis zum Gegenstand des Festes: er ist ebenfalls arm, aber festfreudig und flüchtet sich zum heiligen Gesang Davids. Der ganze Abschnitt hat damit die Form einer vom Auditorium ihren Ausgang nehmenden captatio benevolentiae.

Der Zufluchtsort des Redners ist Ps 116,1 (245,16, wiederholt 247,1), der vor der Predigt gesungen worden ist und, wie Gregor sagt, alle Menschen zum Hymnus ruft. Dieser Aufforderung genügt Gregor mit einem umfangreichen Christushymnus, der das Geschehen bei der endgültigen Parusie Christi feiert und damit einen Vorgriff auf das eigentliche Predigtthema, die Auferstehung aller, darstellt. Das Psalmzitat ist hier, wie Schriftzitate bei Gregor häufig, nicht Illustration, sondern eröffnet die Möglichkeit, den Stil der Rede kurzfristig zu ändern und gleichzeitig diese Änderung zu begründen. Eine ähnliche Steigerung des Tons beobachten wir in der Weihnachtspredigt, wo Gregor dem freudigen Ton der von ihm zitierten Psalmstelle 117,26 folgt (p. 264,23 sqq. Mann).

Der Hymnus selbst hat eine deutlich trichotomische Struktur:
- Teil 1, den wir als dynamischen Teil bezeichnen möchten, beschreibt in Form einer kondizionalen Protasis die Erscheinung des Königs am Ende der Welt und sein Tun, 246,7-11

- das Zentrum schildert die Reaktion auf die Parusie als dreigeteilte Apodosis, 246,12-22
- Teil 3 greift 1 wieder auf (so korrespondiert βασιλεὺς δὲ καὶ θεὸς ἐπιφανῇ πᾶσιν Χριστός 246,8 mit εἷς δὲ φανήσεται βασιλεύς 246,22), ist aber syntaktisch noch Teil der Apodosis und preist den Erschienenen als essentieller Teil in einer Reihe nominaler Epiklesen. Mit dem Kampfgetümmel der Überwindung des Satans kontrastiert Gregor das Bild der vollkommenen Ruhe und illustriert es durch den Vergleich mit dem Herrscher auf der Rednertribüne, 246,22-247,1.

Das Prooemium endet mit einer Paraenese zum Preis Christi (die durch einen breit ausgeführten ὅτι-Satz begründet wird), hat also ebenfalls eine dreigliedrige Struktur.[74]

Die Bezeichnung des Mittelteils als Hymnus muß allerdings eingeschränkt werden. Es handelt sich vielmehr um eine sorgfältig komponierte Synthese hymnischer Einzelelemente in einer unhymnischen Makrostruktur: dem weiten Spannungsbogen einer kondizionalen Periode. Immerhin beobachten wir Rhythmisierung und Parallelisierung, doch mit der Zurückhaltung, die sich Gregor in den Prooemien der großen Festpredigten auferlegt. Auch die Schilderung der Überwindung des Satans vermeidet übermäßige Dramatik.

In der Bildhaftigkeit des Einleitungsabschnitts berührt sich das Prooemium von In sanctum Pascha mit dem von In diem luminum[75], mehr noch durch die persönlichen Züge und die Einbeziehung der Gemeinde in die Predigt. Beide Prooemien sind zugleich instruktive Beispiele für die christliche Adaption eines in den griechischen Götterenkomien häufigen Topos. So fordert Menander (444,2o) auch eine Beschreibung der Festversammlung: welche Menschenmengen zusammengekommen seien, welches Schauspiel ihrer Tugend sie durch Worte oder Wohlgestalt des Leibes geben.[76] Das Lob der πανήγυρις kann an die ἔργα des Gottes, aber auch an die Einleitung angeschlossen werden. Gregor bringt diesen Topos i n der Einleitung, dem Ort, an dem

der Redner Persönliches aussprechen darf, und verbindet die Sache der Gemeinde mit seiner eigenen. Den prooeminalen Möglichkeiten entsprechend ist der Topos in der Epiphaniepredigt zu einer kurzen Analyse des Gemeindeverhaltens erweitert, in der Osterpredigt mit dem Topos der Unterlegenheit des Redners gegenüber seinem Stoff verbunden.

Der indirekten Hinführung zum Fest folgt in den Predigten auf Weihnachten und Epiphanie sowie in der Rede In sanctum Pascha eine direkte. Dies geschieht in einer Propositio, die entweder die οἰκεῖα τῆς ἑορτῆς nennt (In diem nat., In diem lum.) oder unmittelbar zu ihnen hinführt. In den Propositionen kann Gregor auch die Bemerkungen über den Stil seiner Rede anbringen (In diem lum. 223,3-11; In s. Pascha 247,11-25), in denen aber nicht nur der rhetorische Techniker Gregor zu Wort kommt: vielmehr sind auch sie Möglichkeiten zur Charakterisierung der παροῦσα χάρις und letztlich paedagogische Elemente.

Gregor beschäftigt sich in der Propositio von In sanctum Pascha mit dem πρέπον. 247,11-15 stellt er die These von der Sinnlosigkeit der unangebrachten und unpassenden Rede vor (cf. Aristoteles Rhet. 3,2: 14o4b3 sq.; 3,7: 14o8a1o sqq.), illustriert sie durch eine doppelte rhetorische Frage 16-23 und faßt das Ganze in einem dritten Schritt steigernd zusammen: εἰ δὲ ἐν τοῖς ἐγκοσμίοις καλὴ ἡ τάξις καὶ ἐπιστήμη, πολλῷ δήπου πλέον ἐν τοῖς μεγάλοις καὶ οὐρανίοις ἁρμοδιώτερον.

Die Propositio ist bestimmt vom Gedanken des recte dicere. Τάξις, d. h. die wohlgelungene äußere Form, und ἐπιστήμη geben der Rede κάλλος. Damit zeigt sich Gregor dem stoischen Redeideal verpflichtet: Chrysippus und Cleanthes haben, auf Xenokrates zurückgehend, die Rhetorik schlechthin definiert als ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν bzw. τοῦ ὀρθῶς λέγειν.[77]

Zusammenfassend bleibt für die Prooemien und Propositionen festzuhalten: Gregor nähert sich dem Fest in indirekter Weise. Durch eine kunstvolle ἀναγωγή,

die, wie der Hörer im Verlauf der Rede merkt, schon Vorverweise auf das eigentliche Predigtthema enthält und deren paedagogisch-didaktische Leistung hier nochmals hervorgehoben sei, stimmt er die Gemeinde auf das μυστήριον τῆς ἑορτῆς ein (ihm nicht unähnlich verfährt zuweilen Johannes Chrysostomus). Gregor vergleicht im Prooemium von De pauperibus amandis I (GNO 9,93,3-16) sein kirchliches Lehramt mit dem des Elementarlehrers, der auch nicht sofort den vollen Wissensstoff bringen kann (τὰ τελειότερα τῶν μαθημάτων), sondern schrittweise zu ihm hinführt. In den beiden Reden In diem luminum und In sanctum Pascha beobachten wir, wie Gregor in topisch vorgebildeter Weise die Sache der Gemeinde mit seiner eigenen verbindet, was mir auch für In sanctum Pascha Nyssa als Predigtort nahezulegen scheint.

Die Prooemien der Festpredigten Gregors sind nach Inhalt und Form individuelle, kunstvoll gestaltete Redeformen. Die Eigenart des Stils, die in ihnen hervortritt und im Vergleich mit anderen christlichen Predigten erhellt wird, soll im folgenden umfassender beschrieben werden. Wir greifen dabei nochmals Contra Eunomium auf, das von Friedhelm Mann bereits auf dem Leidener Kolloquium herangezogen worden ist, hoffen aber, noch einen Schritt weiterzukommen.

IV

Anders als Basilius, der im 339. Brief[78] einen einfachen Stil für die christliche Literatur gefordert hat - wenngleich die ironische Formulierung kaum zu überhören ist - und dieses Ideal in der Praxis noch am ehesten verwirklichte[79], hat Gregor die stilistischen Prinzipien und Intentionen seiner Schriften und Predigten nicht explizit dargelegt. Indessen lassen sich die negativen Äußerungen, die Gregor namentlich im Prooemium von Contra Eunomium gegen diesen richtet[80], für die hier angesprochene Fragestellung fruchtbar machen, wenn man sie, ungeachtet allzu vordergründiger Polemik,

ernst nimmt als das, was sie hauptsächlich sind - nicht Absage Gregors an die Rhetorik überhaupt, sondern Kritik eines bestimmten Stils.

Die erhaltenen Schriften des Eunomius - der erste Apologeticus (PG 3o,837 sqq.) sowie die reichlichen Zitate aus dem zweiten bei Gregor selbst - lassen einen Schriftsteller erkennen, dessen Diktion zwar sophistisch, aber doch immer erträglich ist.[81] Zweifellos sind die Urteile Gregors und in seiner Nachfolge des Photius[82] hier stark übertrieben.[83] Wesentlich aber ist, daß Eunomius das Stilmuster des Isokrates imitiert (von Gregor selbst angemerkt CE III 5,24: Vol. 2 p. 168,15-17 Jaeger), wie die großzügige Verwendung rhetorischer Schemata (ὁμοιοτέλευτα, πολύπτωτα, παρονομασίαι), die artifizielle Periodik[84] und die nach isokrateischer Manier streng normierte Hiatvermeidung zeigen.

Wenn Gregor diesen Stil kritisiert, wiederholt er die von der antiken Stilkritik dem Isokrates gemachten Vorwürfe. Man vergleiche die ironische Bemerkung bei PsLonginus Περὶ ὕψους 4,2 und die bissige Formulierung bei Plutarch, Glor. Athen. 8 (p. 35oD sqq.), schließlich die eindringliche Analyse im Isokrates-Essay des Dionysius von Halikarnaß.[85] Dionysius bescheinigt dem Isokrates zwar eine reine Sprache, eine gute Wortwahl (λέξις καθαρά im Sinne des attizistischen Ideals) und συμμετρία, tadelt aber diese λέξις wegen ihrer mangelnden Konzinnität und ihrer zuweilen künstlichen Überfülle. Der ausgeklügelte Bau der Perioden steht dem gedanklichen Ausdruck im Wege, überwuchert ihn mit seinen Zwängen und führt schließlich zum ψυχρόν, wobei der Prosarhythmus nicht mehr weit vom Versrhythmus entfernt ist.[86] Gregor geht in der Kritik an Eunomius über diese Punkte teilweise noch hinaus. Er tadelt ihn als τρίβων τῶν λόγων (1,25,26) und seine Geschmacklosigkeit in der Wahl der rhetorischen Mittel: ἡ περὶ τὰ σχήματα κατὰ τὴν τῶν ῥηθέντων συνθήκην ἀπειροκαλία (1,26,9-1o), sein verfehltes Streben nach Attizismen (1,166,7-1o), und an einer Stelle kann er ihm nachweisen, daß er das falsche Wort verwendet (1,44,4-14).

Vor allem wendet er sich gegen die rhythmische Diktion seines Kontrahenten (z. B. 1,27,6-17; 2,271,11-17: Vorwurf der σωτάδεια), einmal (1,29,7-9) bemängelt er, daß die Rede in die lydische Harmonie verfalle, die nach Platon Resp. 3,398e als weichlich und für Gelage geeignet gilt: μαλακὴ καὶ συμποτική. Ferner rügt Gregor an Eunomius wie Dionysius an Isokrates die überkünstliche Periodisierung. Hinzu kommt die übertriebene actio, für Gregor offenbar nur schwer erträglich.[87]

Gregors eigenen Stil zu beschreiben soll anhand der einleitenden Abschnitte von In sanctum et salutare Pascha versucht werden. Diese Predigt ist in einem hymnischeren Ton geschrieben als die großen Festpredigten De res. 1 und 3. Der liturgische Ort kann vermutet werden: am Ende der Ostervigil oder in der Morgenfeier.[88] Ich möchte soweit gehen, In sanct. et sal. Pascha für den hymnischen Epilog von De tridui spatio zu halten, den Gregor aus liturgischen Gründen abgetrennt hat[89].

Eine weit gespannte Periode faßt 3o9,3-9 den Inhalt der σαββάτου κατάπαυσις zusammen. Sie liefert uns ein Beispiel, wie kunstvoll Gregor Perioden aufbaut und ausbalanciert:

A 1 ἡ μὲν ἀληθινὴ τοῦ σαββάτου κατάπαυσις
    ἡ τὴν εὐλογίαν τοῦ θεοῦ δεξαμένη
  2 ἐν ᾗ κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ ἔργων ὁ κύριος
    ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας
        τῇ ἀπραξίᾳ τοῦ θανάτου ἐνσαββατίσας
Zentrum ἤδη πέρας ἔχει
        καὶ τὴν ἰδίαν ἔδειξε χάριν
B 1   καὶ ὀφθαλμοῖς
            καὶ ἀκοαῖς
            καὶ καρδίᾳ
  2 διὰ πάντων τούτων τῆς ἑορτῆς ἐν ἡμῖν τελεισθείσης
            οἷς εἴδομεν
            οἷς ἠκούσαμεν
            οἷς τῇ καρδίᾳ τὴν εὐφροσύνην ὑπεδεξάμεθα.

Die Periode zerfällt in zwei äußerlich ungleiche Teile, die ein kurzes Mittelstück umschließen. Wir beobachten

weite Sperrungen und chiastische Stellungsvariationen, wie überhaupt der erste Teil der Periode durch den Umfang der Kola die Bedeutung der Osternacht ausmalt. Dem stellt Gregor im zweiten Teil die Erfassung der χάρις zur Seite. Dieser zweite Teil wird bestimmt durch zwei anaphorische Trikola (polysyndetisch/asyndetisch). Der Reiz der Periode liegt gerade darin, daß sie nicht symmetrisch gebaut ist. Abschnitt A wirkt durch lange, mit Attributen und Partizipien bereicherte Wendungen, Abschnitt B durch kurze Trikolonstrukturen. Die beiden Gedanken (Inhalt und Rezeption der χάρις) werden damit auch formal unterschieden.

Es schließt sich dem an eine ähnlich kunstvoll gegliederte Periode, die die Dreiteilung ὀφθαλμοί-ἀκοαί-καρδία thematisiert und erklärt (3o9,9-21). Der thematischen Steigerung entspricht die zunehmende Kolondehnung. In einem dritten Ansatz kehrt Gregor zur Festsituation zurück (3o9,21-31o,5). Eine lange und eindringliche temporale Hypotaxe begründet eine Paraenese zu Ps 117,24.

Nach diesen kunstvollen Perioden bedient sich Gregor im Mittelteil der Predigt kürzerer, lebhafter Formen: emphatische Ausrufe (31o,5.6) und anaphorisch mit τίς eingeleitete Fragen. Schließlich breitet er die ganze Fülle des Heilsgeschehens im traditionellen τότε - νῦν Schema aus. Es ist aber darauf zu achten, wie selbst in diesem Antithesenkatalog jede Eintönigkeit vermieden wird.

V

Die hier herangezogene Predigt In sanct. et sal. Pascha, die wir äußerer und innerer Kriterien wegen für den verselbständigten Epilog von De tridui spatio halten, mit ihrem hymnischen Charakter, mehr noch die auf dem Kolloquium interpretierten beiden großen Osterpredigten, lassen trotz der schmalen Basis be-

stimmte für Gregors Stil relevante Elemente deutlich werden. Typisch ist ein starkes Bemühen um Variation; der Stil ist lebendig, nicht schematisch. Andererseits: der Stil ist gedrängt, nicht unkompliziert und bewegt sich auch infolge seiner elaborierten syntaktischen Strukturen auf einer hohen Ebene. Hingewiesen sei vor allem auf die Häufigkeit partizipialer Beifügungen. Sie entspringen dem Verlangen, möglichst viele Gedanken oder Aspekte eines Gedankens erweiternd, schmückend oder logisch zuordnend in einer syntaktischen Einheit zusammenzuschließen, statt sie in parataktischer Häufung antithetischer Parallelismen mit Homoioteleuton aufzulösen, wie dies Gregor von Nazianz und Amphilochius häufig tun. Gleichwohl ist Gregors Predigtstil an keiner Stelle der eines wissenschaftlichen Kommentars. Rhetorischer Schmuck ist den Predigten nicht fremd, Gregor verwendet die rhetorischen Schemata und affektischen Redemittel wie die anderen Redner seiner Zeit. Der Stil durchläuft alle Ebenen von der lehrhaften Darstellung bis zum Hymnus und den Doxologien mit ihrem reichen Formelvorrat. Doch sind gerade diese Formen in den Predigten nur so weit entwickelt, daß sie den Gang der Argumentation nicht beeinträchtigen, sondern fördern, so daß sie sich nicht um ihrer rhetorischen Wirkung willen verselbständigen. Offensichtliches Gestaltungsprinzip ist nicht die ständige Erzielung dramatischer Effekte, sondern ein logischer gedanklicher Progress.

Ein Beispiel aus In sanctum Pascha soll dies verdeutlichen. 247,26 sqq. entwickelt Gregor die οἰκεῖα τῆς ἑορτῆς, wobei allmählich die Auferstehung aller - Thema des 2. Teils der Predigt - in den Vordergrund rückt, so daß das ζήτημα 253,14 nicht unvermittelt auftaucht, sondern längst vorbereitet ist. Hier soll uns nur kurz der Abschnitt 249,6-25o,2 beschäftigen, in dem Gregor den Frieden des Osterfestes charakterisiert. Es handelt sich dabei nicht um eine ἔκφρασις im Sinne der rhetorischen Theorie, sondern um eine διήγησις mit ekphrastischen Einzelzügen, die illustriert, wie sich die Menschen allesamt dem ἓν πρᾶγμα zuwenden (249,5.)[90] Wir finden Einzelzüge der

aurea aetas-Terminologie: die absentia servorum[91] (aber auch sie wird in die Argumentation einbezogen) und die absentia morborum[92], die Überwindung der Krankheit aus eigener Kraft spiegelt ansatzweise die Topik des γίνεται πάντα αὐτόματον wider.[93] Ähnlich zu bewerten sind die Schilderungen und Bilder im zweiten Predigtabschnitt, etwa der Töpfer, die Ähre, oder die zahlreichen Gleichnisse: sie haben eine Funktion für die Argumentation.[94] Gregors ἐκφράσεις erfüllen die Forderung nach ἐνάργεια[95], vermeiden aber die einseitig stimmungsbezogene Wirkung, die Statik und die Gesetzmäßigkeit, die der voll ausgeführten Ekphrasis namentlich in der späteren Zeit anhaftete. Welche Möglichkeiten Gregor gehabt hätte, zeigt die Schilderung des Naturerwachens im Frühling, die Gregor von Nazianz am Ende der 44. Rede (PG 36,617C-62oC) gibt.

VI

So zeigt auch dieses Beispiel, wie Gregor im Spannungsgefüge von res und verba die Verwendung der rhetorischen Mittel konsequent dem Prinzip der Funktionalität unterordnet und das mitunter paradoxe Pathos asianischer Epideixis vermeidet. Kennzeichen der asianischen Kunstprosa sind der hochaffektische Stil, die Ablehnung komplexer syntaktischer Formen, der übermäßige Gebrauch der gorgianischen Schemata. Dieser stilistisch-rhetorischen Tradition sind der Redner Polemon, der Popularphilosoph Maximus von Tyrus, Meliton von Sardes und Gregor von Nazianz - um nur einige zu nennen - zuzurechnen. Das byzantinische Kontakion und die Hymnenpoesie (Synesios, Romanos) sind daraus entwikkelt.[96] Allein die kurzen Proben, die hier mitgeteilt werden konnten, dürften begründen, daß Gregors Stil eine differenzierte Betrachtung verlangt. Gregor ist, nach dem zusammenfassenden Urteil Werner Jaegers[97], 'in seiner eigenen Schreibweise praktisch Klassizist... In seiner eigenen Sprache folgt er dem Zug der zeitgenössischen Klassizisten wie Libanius und benutzt den neuattischen Stil der zweiten Sophistik.' Von

Libanius und den meisten seiner Zeitgenossen unterscheidet sich Gregor allerdings durch die Präzision seiner Formulierungen und Aussagen. Wie genau, wie eindringlich, wie behutsam in der Rücksichtnahme auf die Begriffsmöglichkeiten seines Auditoriums Gregor verfährt, zeigen in De tridui spatio die Erklärung der Allgegenwart Christi (293,3 sqq.) und der Bedeutung des XIV. Lunae (297,1 sqq.).

Gregors Osterpredigten sind im wesentlichen anspruchsvolle Lehrvorträge. Für die Masse der heidnischen Götterenkomien trifft das kaum zu. So sagt Menander (337,1o.27;442,28), der Redner solle Fragen der φύσις τοῦ θεοῦ nur kurz berühren, weil sie den Hörern unverständlich bleiben, und stattdessen die δύναμις des Gottes, konkret: seine ἔργα, behandeln. Die Problematik für die christlichen Festprediger ist evident. Manche von ihnen - Amphilochius, Gregor von Nazianz, PsEpiphanius - rücken das Moment des delectare und movere in den Vordergrund, etwa durch umfangreiche Ekphraseis oder durch Ausgestaltung des descensus-Motivs, dessen dramatisch-narrativen Charakter sie rhetorisieren. Gregors Anliegen ist das docere, und er begegnet den Schwierigkeiten seiner Hörer durch die paedagogische Konzeption der Predigten. Nur einiges sei hier aufgeführt: die Disposition ist klar und bewußt, neue Themen werden sorgsam vorbereitet, Schriftzitate führen einen Gedanken weiter, Psalmen werden leitmotivisch eingesetzt. Hinzu treten die Formen der Hinwendung an den Hörer. Gregor verwendet sie nicht in der mechanisierten Weise der Diatribe, sondern weit eher in dem Sinn, den die Fragen und versteckten Andeutungen des Sokrates in den platonischen Dialogen haben. Er verbindet so die Möglichkeiten des (notwendig einseitigen) Lehrvortrags mit einer ἀρετή platonischer Argumentationskunst und schafft in seinen Predigten die zuweilen so schwierig zu bestimmende Atmosphäre des διαλέγεσθαι, der wirklichen Teilhabe der Hörer an der Problematik. Wir sehen in Gregors Osterpredigten eine hochentwickelte Form christlicher παιδεία.

Das 4. Jh. ist die Reifezeit der christlichen Predigt. Und doch, um einen Gedanken Werner Jaegers aufzugreifen: 'Letzten Endes bleibt das Schauspiel dieser Spätblüte ein Wunder. Aus einem der entferntesten Winkel des Hellenismus trug sie den belebenden Atem neuer schöpferischer Kraft in alle Welt.' Gregors Osterpredigten sind eine einzigartige Synthese. Noch ist die antike Rhetorik lebendiger Besitz nicht nur der Gebildeten, längst die christliche Theologie unbestrittene Bildungsmacht. Und es steht außer Frage, welches Element bei Gregor dominiert.

ANMERKUNGEN

* Die hier vorgelegten Ausführungen sind von Herrn Professor Spira angeregt worden. Ihm, der mich zur antiken Rhetorik und zu Gregor von Nyssa hingeführt hat, gilt an dieser Stelle mein Dank.

1 Literaturberichte: M. van Parys: Bibliographie de Grégoire de Nysse établie pour le colloque de Chevetogne (Sept. 1969). Chevetogne 1969 (msch.); M.M. Bergadá: Contribucion bibliografica para el estudio de Gregorio de Nyssa. Buenos Aires 197o (Centro de estudios de filosofia medieval, Serie C No. 1); E. Moutsoulas: Γρηγόριος ὁ Νύσσης. Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία - Βιβλιογραφία. Athen 197o; S.G. Papadopoulos: Συμβολὴ εἰς τὴν βιβλιογραφίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης: Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν 39-4o, 1972-73, 545-59.

2 Es liegen vor die älteren Arbeiten von L. Méridier: L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse. Rennes-Paris 19o6; E. Owen: St. Gregory of Nyssa. Grammar, Vocabulary and Style: Journ. Theol.Stud. 26, 1925, 64-71 (zu Contra Eunomium); G.W.P. Hoey: The Use of the Optative Mood in the Works of Gregory of Nyssa. Diss. Washington D.C. 193o (CUA Patristic Studies 26). Cf. jetzt F. Mann: Gregor, Rhetor et Pastor. Interpretation des Proömiums der Schrift Gregors von Nyssa 'De infantibus praemature abreptis': VigChr 31, 1977, 126-47 (Referat für das Colloquium Gregorianum III. Leidense 1974).

3 Cf. M. Harl (Hg.): Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22.-26. Septembre 1969). Leiden 1971, XVIII-XIX, und H. Hörner: Über Genese und derzeitigen Stand der grossen Edition der Werke Gregors von Nyssa: ibid. 18-5o.

4 U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Die griechische Literatur des Altertums: Die Kultur der Gegenwart, hg. v. P. Hinneberg, Teil I 8. Berlin-Leipzig 19o7, 211; P. Maas, SBBerlin 1912, 999: 'Er ist Sklave der Rhetorik, über die jene (sc. Basilius, Gregor von Nazianz, Libanius) als Meister verfügen.' Ähnlich Schmid-Stählin, Geschichte der griechischen Literatur II 2 (HdA 7,2,2). 6. Aufl. München 1924, 1425.

5 O. Bardenhewer: Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 3. 2. Aufl. Freiburg 1923, 2o6-7; cf. auch M. Schian: Geschichte der christlichen Predigt: Realenc. für Prot. Theol. 15. 3. Aufl. Leipzig 19o4, 633.

6 J. Quasten, Patrology, Bd. 3. Utrecht-Antwerpen-Westminster/Maryland 196o, 277 (vorsichtiger in der Formulierung); B. Altaner - A. Stuiber: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 7. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1966, 3o6.

7 A. Niebergall: Die Geschichte der christlichen Predigt: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. 2. Kassel 1955, 222; J.B. Schneyer: Geschichte der katholischen Predigt. Freiburg 1969, 53; W. Schütz: Geschichte der christlichen Predigt. Berlin-New York 1972, 18.

8 Anders bei der Leichenrede, cf. J. Bauer: Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik. Diss. Marburg 1892; J. Soffel: Die Regeln Menanders für die Leichenrede, in ihrer Tradi-

tion dargestellt, herausgegeben, übersetzt und kommentiert. Diss. Mainz 1974. Meisenheim/Glan 1974, bes. 82-9; A. Spira: Rhetorik und Theologie in den Grabreden Gregors von Nyssa: Studia patristica 9 (TU 94). Berlin 1966, 1o6-14.

[9] Zur Untersuchung der Tradition als Aufgabe der Patristik A. Spira, Gnomon 38, 1966, 667. - Es kann dabei nicht darum gehen, eine Genealogie der christlichen Festpredigt mit einer genauen Feststellung der Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen literarischen Formen voneinander vorzulegen, sondern nur darum, die formale Vielfalt dieser lebendigen Tradition sichtbar zu machen, aus der die Festpredigt des 4. Jh. nach drei Jahrhunderten christlicher Predigtübung ganz selbstverständlich schöpft.

[1o]E. Norden, Die antike Kusntprosa vom VI. Jh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 19o9, 516; A. Lesky: Geschichte der griechischen Literatur. 3. Aufl. Bern-München 1971, 9o3; H.I. Marrou: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum. München 1977, 369 sqq.

[11]Über die grundsätzlichen Unterschiede zwischen heidnischer und christlicher Literatur äußert sich Norden, Kunstprosa 2, 452 sqq., bes. 465 sqq. Für die Frühzeit des Christentums allerdings (etwa bis zur Mitte des 2. Jh.) darf die Bedeutung des griechischen Einflusses keineswegs überschätzt werden, cf. A. Wifstrand: Die alte Kirche und die griechische Bildung (Orig. Lund 1957). Bern-München 1967, 1o sqq.; zu optimistisch W. Jaeger, Das frühe Christentum und die griechische Bildung (Orig. Cambridge/Mass. 1961). Berlin 1963, 6. Viele Elemente sind nicht direkt aus griechischen Vorbildern übernommen, sondern haben ihre Wurzeln in analogen Entwicklungen der (hellenisierten) jüdischen Literatur.

[12]Cf. Schütz 6.

[13]Schütz 6, Niebergall 186-91; H. Thyen: Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie: ein Rekonstruktionsversuch. Diss. Marburg 1953. Göttingen 1955.

[14]Cf. R. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. 3. Aufl. Leipzig-Berlin 1927. Nachdruck Stuttgart 1956, 22.

[15]Cf. Th. Hopfner, RE XVI 2, 1935, 1325-6.

[16]Deutlichen Offenbarungscharakter hat der 'Poimandres' (Corp. Herm. 1). Der einleitenden Epiphanie (cap. 1-3) folgt (in Form eines diatribischen Wechselgesprächs) eine Schöpfungsgeschichte (4-26) mit hymnischem Schluß (31-32). Zur Gliederung cf. A.D. Nock - A.-J. Festugière (Edd.): Hermès Trismégistos, Bd. 1. Paris 1945, 2-6. - Durchaus als Predigt zu bezeichnen ist der kurze Traktat Nr. 7.

[17]Reitzenstein l.c. 52.

[18]47-52 Keil. Cf. A.-J. Festugière: Personal Religion among the Greeks (Sather Classical Lectures 26). Berkeley-Los Angeles 1954, 85-1o4; M.P. Nilsson: Geschichte der griechischen Religion II (HdA 5,2,2). 2. Aufl. München 1961, 561-3; C.A. Behr: Aelius Aristides and the Sacred Tales. Amsterdam 1968.

[19]ὕμνους γὰρ καλοῦσι τὰ τῶν θεῶν ἐγκώμια: Menander (RhetGr 3,44o,3o Sp).

[2o]Cf. Nilsson l.c. 38o. Zur weiten Verbreitung dieser Enkomien auch Philostrat, Vit. Apollon. 4,3o.

[21]Aristides 37-46 K, Libanius 5 Foerster. Weitere Beispiele bei Th.Ch. Burgess: Epideictic Literature: The University of Chicago Studies in Classical Philology 3, 19o2, (89-261) 173 sqq.

[22]Norden, Kunstprosa 1, 129-31; H.I. Marrou: Diatribe (B. Christlich): RAC 3, 1957, 997-1oo9.

[23]Cf. A. Spira, Gnomon 38, 1966, 668.

[24]Ob die Diatribe aus dem Dialog abgeleitet wurde, ist nicht ganz sicher.

[25]Noch immer grundlegend E. Norden: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religöser Rede (1913). 6. unv. Aufl. Darmstadt 1974.

[26]Norden, Kunstprosa 2, 537-9. Norden hat an dieser Einteilung nicht konsequent festgehalten: p.544 bezeichnet er als vierte Gattung die synthetische Rede und unterscheidet drei Arten: die panegyrische, die dogmatische und die Gelegenheitspredigt (im Anschluß an F. Probst: Katechese und Predigt vom Anfang des IV. Jh. bis zum Ende des VI. Jh. Breslau 1884, 181 sqq.).

[27]Nordens Vermutung (Kunstprosa 2, 544) über das hohe Alter auch der panegyrischen Gattung wird m.E. durch Melitons Peri Pascha bestätigt.

[28]Niebergall 193-2o9.

[29]W.G. Kümmel: Einleitung in das Neue Testament. 17. Aufl. Heidelberg 1973, 213-4.

[3o]Röm 11,33-6; 1 Kor 8,6; Kol 1,16.

[31]Röm 8,31 sqq.; 1 Kor 13 (cf. 1 Ti 3,16).

[32]Röm 2,6 sqq.; 1 Kor 1,18; 2 Kor 6,4 sqq.

[33]Norden, Kunstprosa 2, 498-51o; Wifstrand 1o sqq.

[34]Paulus bezeichnet sich selbst 2 Kor 11,6 als ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει - eine für sein Selbstverständnis als Prediger wesentliche Aussage.

[35]Zur literarhistorischen Einordnung der Areopagrede noch immer unentbehrlich Norden, Agnostos Theos, 3-14o.- Ein wirkliches Bild der Predigten in neutest. Zeit läßt sich allerdings nicht rekonstruieren (Schütz 7).

[36]Niebergall 198. 2oo sqq.

[37]Daneben schriftliche Anweisungen (cf. 1 Kor 4,17; 11,2; Röm 6,17; 1 Thess 4,2), vielleicht auch frühe Evangelienschriften.

[38]Cf. den ersten Teil der Bergpredigt (Mt 5,21 sqq.), wo Jesus an alttest. Vorschriften anknüpft und sie (πληρῶσαι 5,17) erklärt (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν). Ebenso die Stephanusrede Apg 7 und die Petrusrede Apg 2,14 sqq.: Deutung des Pfingstgeschehens in Anlehnung an Joel 3,1-5 und Ps 16,8-11. Zum Ganzen Norden, Kunstprosa 2,538-9.

[39]Schneyer 28.

[4o]Zum 2./3. Jh.: Norden, Kunstprosa 2, 545-5o, Niebergall 21o-6, Schneyer 41-5, Schütz 8-14. Die exegetische Predigt bezeichnen wir mit Norden als ὁμιλία (=διάλεξις Euseb., HE 6,36,1).

[41]Ed. F.X. Funk: Die apostolischen Väter. Tübingen-Leipzig 19o1, 69-79. Zur Bewertung als Predigt: Schütz 8, Niebergall 213-4, Schneyer 41-2, Quasten 1, 53-5, Altaner - Stuiber 88, Schmid - Stählin 1425-6 (mit älterer Literatur). Neuere Arbeiten zum Entstehungsort und zur Datierung: G.R. Stanton: 2 Clement VII and the Origin of the Document: C&M 28, 1967, 314-2o und K.P. Donfried: The Setting of Second Clement in Early Christianity. Diss. Heidelberg 1968. Leiden 1974 (SNT 38), dessen Frühdatierung auf 96-98 nicht zu überzeugen vermag. Bedeutsam die Einordnung von 2 Klem im Bereich der frühchristlichen Literatur; Bemerkungen zum Stil p.37-41. Die Haltung des Predigers zur zeitgenössischen Rhetorik wird im Proömium deutlich, das eine bewußte Disposition aufweist: doch ist gerade dieses dispositorische Schema unrhetorisch.

[42]Altaner - Stuiber 1o1. Fragmente bei W. Völker: Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen 1932, 57-136.

[43] Zu Meliton s. u. Abschnitt II. Im 3. Jh. sind Hippolyt und Origenes die herausragenden Vertreter der kunstmäßigen Predigt. Zu Hippolyt: Norden, Kunstprosa 2, 547, Altaner - Stuiber 168. Origenes ist nach Euseb., HE 6,36,1 (der offenbar Melitons Paschahomilie nicht gekannt hat, sie fehlt im Katalog der Werke Melitons HE 4,26,1-2) der erste gewesen, der seine Predigten sorgfältig ausgearbeitet hat. Rhetorisches Pathos fehlt, für glänzenden Stil bleibt kein Raum. Programmatisch Hom in Ezech 3,3.

[44] Norden, Kunstprosa 2, 543-5. 55o, Schian 631 sqq., Bardenhewer 3, 22-5, Niebergall 217-27, Schneyer 47-65, Schütz 14-23.

[45] Cf. die fünf theologischen Reden Gregors von Nazianz (Or. 27-31).

[46] Nur ein Beispiel von vielen sind die 21 Homiliae de statuis, die Johannes Chrysostomus 387 zur Beruhigung der Bevölkerung Antiochias hielt. Libanius ist von ihnen zu einer eigenen Darstellung des Aufruhrs angeregt worden (Or. 19-23 Foerster: Op. 2, 372-5o7). Cf. Chr. Baur: Der heilige Johannes Chrysostomos und seine Zeit, Bd. 1. München 1929, 213 sqq.; A. Lippold: Theodosius der Große und seine Zeit. Stuttgart 1968, 77.

[47] Selbstverständlich machen die Festpredigten nur einen kleinen Teil der thematischen Reden aus, die christliche Produktion umfaßt nahezu alle Bereiche des epideiktischen Genos.

[48] Aristides' grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem metrischen Hymnus im Prooemium seines Sarapisenkomiums (cf. schon Isokrates, Euagoras 8-11) wird verständlich, wenn man bedenkt, daß die metrische Form in der Tradition offenbar vorherrschend war. So sind der Zeushymnus des Cleanthes (SVF 1, 537; Powell, Collectanea Alexandrina. Oxford 1925, 227) und die Hymnen des Callimachus im traditionellen epischen Versmaß geschrieben (Ausnahme Nr. 5 Pfeiffer in eleg. Distichen).

[49] Zum folgenden: W. Huber: Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche. Diss. Tübingen 1965/66. Berlin 1969 (ZNW Beiheft 35); G. Kretschmar: Christliches Passa im 2. Jh. und die Ausbildung der christlichen Theolgie: Rev.Sc.Rel. 6o, 1972, 287-323. Ältere Literatur: H. Lietzmann: Geschichte der alten Kirche, Bd. 2. 2. Aufl. Berlin 1953, 129-32; H.G. Beck: Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (HdA 12,2,1). München 1959, 255-7.

[5o] Cf. Gregor, GNO 9,249,1; 279,5; 31o,1 u.ö. Neben Ps 117,24 ist Ps 8o,4 oft in den Osterpredigten der alten Kirche verwendet worden. Reiche Verwendung von Ps 117 (24) auch in den von M. Aubineau edierten Osterpredigten (SC 187, Paris 1972). Cf. Huber 5-6 und R.L. Wilken: Liturgy, Bible and Theology in the Easter Homilies of Gregory of Nyssa: Harl, Écriture 131.

[51] Cf. Huber 2o3. Eine solche Reihe von lückenlos ineinandergreifenden Predigten ist uns von Meletius von Antiochia erhalten (Huber 2o3-5); ähnlich zu beurteilen sind die Predigten des Johannes Chrysostomus De proditione Iudae (in 2 Rezensionen: PG 49,373-81. 381-92), De coemeterio et de cruce (PG 49,393-8), De cruce et latrone (2 Fassungen: PG 49,399-4o8. 4o7-18), Contra ebriosos et de resurrectione (PG 5o,433-42).

[52] PsEpiphanius PG 43,439-64; cf. Amphilochius, In illud: Pater si possibile est (pr. ed. Holl 19o4): Amphilochii Iconiensis Opera, ed. C. Datema. Turnhout-Leuven 1978 (CChrG 3), 139-52. Noch immer unentbehrlich J. Kroll: Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe (Stud. Bibl. Warburg 2o). Leipzig-Berlin 1932.

[53] Maßgebliche Ausgabe: Melito of Sardis, On Pascha and Fragments. Texts and Translations, edited by S.G. Hall. Oxford 1979 (Oxford Early Christian Texts).

[54] Anders als im nur wenig älteren 2. Klemensbrief findet sich in Peri Pascha eine deutlich formulierte Konzeption des Alten Testaments (cf. H.v. Campenhausen: Aus der Frühzeit des Christentums. Tübingen 1963, 162-3), eine

einheitlich auf Christus hin angelegte und damit heilsgeschichtliche Interpretation. Dazu Campenhausen: Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theolgie des 1. und 2. Jh.: Saeculum 21, 197o, (189-211), bes. 2o2-4. Zur Christologie auch Kretschmar 31o.

[55]The Homily of Melito on the Passion: VigChr 2, 1948, 2o1-23; cf. Jaeger, Das frühe Christentum , 44-5 (mit negativer Bewertung); Th. Halton: Stylistic Device in Melito, Περὶ Πάσχα: Kyriakon I (Festschrift J. Quasten). Münster 197o, 249-55 (Ringkomposition). Verfehlt J. Smit Sibinga, VigChr 24, 197o, 81-1o4 (Silbenzählungsexperimente), zumindest fragwürdig A. Kambylis (in Fortführung von E.J. Wellesz, Journ.Theol.Stud. 44, 1943, 41-52), ThLZ 92, 1967, 279-85, der Peri Pascha als eine Vorform des byzantinischen Kontakion (dazu P. Maas, ByzZ 19, 191o, 285-3o6 = Kleine Schriften. München 1973, 368-91) zu erweisen sucht.

[56]Polemonis declamationes quae exstant duae, rec. M. Hinck. Leipzig 1873.

[57]Ed. H. Hobein, Leipzig 191o. Cf. Schmid - Stählin 767-9, Lesky 987.

[58]Besonders beliebt die Form ὦ + Genitiv, cf. Peri Pascha 31,21o; 97,738 (nach der Ausgabe von O. Perler, SC 123, Paris 1966, nach deren Paragraphen- und Zeileneinteilung zitiert wird). Bei Polemon bis zum Exzess gesteigert: I 33-9, p.12,23-14,8 und II 5o-5, p.33,2o-35,6 Hinck.

[59]Bei gleichem Grundmuster ist Meliton im allgemeinen noch extensiver. Mit Maximus' 41 erhaltenen διαλέξεις sind wir im Bereich der Diatribe. Diatribische Formen weisen in Peri Pascha die überleitenden Abschnitte 11,73-7 und 46,324-47,331 auf. - Daneben sind heranzuziehen Favorinus und PsDion Chrysostomus 64 Περὶ τύχης. Zum Epilog von Peri Pascha (1oo,767-1o5,823) vgl. Corp. Herm 1,31 und 5,11 (Praedikationen mit σὺ εἶ sind das Korrelat zu Formeln mit ἐγώ εἰμι, für die das Johannes-

evangelium Meliton reiche Beispiele bot, cf. Norden, Agnostos Theos 177 sqq. sowie Aristides Or. 43 Keil (Zeusrede) 29. 3o (οὗτός ἐστιν).

[60]Angedeutet im Prooemium 4,29-1o,69 in der Antithese τύπος-ἀλήθεια, programmatisch 34,232-45,323 (Statuengleichnis 36,244-38,268). Die Typologie besaß eine Vorform im Judentum, wo bestimmte Ereignisse und Personen auf das Kommen des Messias gedeutet wurden, war also eschatologisch orientiert. Anders sah das Christentum diese Erwartung als in Christus erfüllt an und entwickelte die Typologie retrospektiv. In dieser Form ist die Typologie spezifisch christlich. Origenes verwendet an mehreren Stellen (Comm in Mt p.285 Klostermann: GCS 4o,1, sec. 1 Kor 13,9-1o; Hom 2,2 in Ps 38: PG 12, 1413 A; Peri Archon 4,3,13 p.77o Görgemanns - Karpp, Darmstadt 1976) eine kompliziertere dreistufige Typologie, die πλήρωμα(1. Parusie Christi) und Eschatologie (2. endgültige Parusie) verknüpft und bei Athanasius, ep. pasc. 24 und 26 (p.13,24; 17,6 Lefort: GSCO 151) und Gregor von Nazianz, Or. 45,23 (PG 36,656 A) fortwirkte, aber nicht die Bedeutung der zweistufigen Typologie erreichte (Termini nach Huber 92). - Von der Osterpredigt des PsChrysostomus (Nr. 6, PG 59,735-46; ed. Nautin, SC 27, Paris 195o), die wohl um 25o zu datieren ist (cf. M. Richard, Rev.Hist.Eccl. 46, 1951, 727-9) unterscheidet sich Peri Pascha durch das Fehlen allegorischer Deutungen.

[61]Cf. O. Perler: Typologie des Leidens des Herrn in Melitons Peri Pascha: Kyriakon I, 256-65 (zur Tradition der Typenreihe 59,428-65,466). Schon ein flüchtiger Vergleich dieses Katalogs mit Gregors De tridui spatio (273,5-) 274,2-277,9 zeigt neben den Entsprechungen (Isaak; Isaias 53,7; Jeremias 11,19) charakteristische Unterschiede: Melitons Typoi sind Typoi der Passion Christi, während Gregor in der Nennung Abrahams die freudige Festgegenwart bezeichnet (zur Lichtsymbolik 273,12-274,2 cf. schon PsChrys. 6,1 p.117. 119 Nautin), in der zweimaligen Nennung des Moses sowie mit Isaias das Mysterium der Auferstehung andeutet.

[62]Ähnlich klar gliedert sich PsChrys. 6 (cf. die Ausgabe von Nautin). Die Festpredigten des IV. Jh. lassen derart exakte Dispositionen eher vermissen (cf. A. Donders: Der heilige Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet. Diss. Münster 19o9, 135). Hier scheint Gregor die Ausnahme zu sein, wie A. Spira in seinem Beitrag für De tridui spatio nachweist.

[63]Heres 192 (Op. 3, p.144 Wendland). Philon bevorzugt sonst πάσχα=διάβασις, z.B. Heres 255 u.ö.

[64]Cf. S.G. Hall: Melito Περὶ Πάσχα 1 and 2. Text and Interpretation: Kyriakon I, 236-48.

[65]In Antizipation des hymnischen Epilogs. Cf. S.G. Hall: Melito's Homily and the Acts of John: Journ.Theol.Stud. N.S. 17, 1966, 95-8.

[66]Or. 38, PG 36,312-33. Cf. Norden, Kunstprosa 2, 566-7; Donders 21-3; R.R. Ruether: Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. Oxford 1969, 66; J. Bernardi: La prédication des pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire. Montpellier 1968, 199-2o5.

[67]Während aber der Prediger in Peri Pascha nicht hervortritt (ähnlich 2 Klem), stellt sich Gregor als Mystagoge heraus: die Stellung des Predigers zur Gemeinde hat sich gewandelt. Cf. Or. 39: PG 36,336-6o, bes. 356 A.B (Epiphaniepredigt), Or. 45: PG 36,624-64, bes. 624 A.B (Osterpredigt).

[68]Vielleicht war Gregor aufgrund seiner körperlichen Konstitution gar nicht in der Lage, den affektischen Stil längere Zeit durchzuhalten - wie der junge Cicero (Brutus 313-6).

[69]Cf. Isokrates, Paneg. 13-4; Aristides Or. 26,2.6.1o8 Keil.

[7o]Dem rhetorischen Musterbeispiel kommt wieder das Prooemium der Zeusrede des Aristides (43 K) am nächsten. Cf. J. Amann: Die Zeusrede des Ailios Aristeides. Stuttgart 1931 (Tübinger Beitr. zur Altertumswiss. 12).

[71]Amphilochius beginnt seine Weihnachtsrede (p.5,3-6,49 Datema) mit einer hochpoetischen Ekphrasis der geistlichen Wiese als Typos des göttlichen Paradieses. Wie diese Wiese im Schmuck der Bäume, Früchte, Blüten erstrahlt, glänzt der festliche Aufzug der Kirche durch die Mysterien der Feste, deren höchstes das Weihnachtsfest ist. Eine lange Reihe durch Anapher und Homoioteleuton verbundener Kola malt die Bedeutung des Festes aus, feiert die Erscheinung des Herrn, preist in begeisterten Ausrufen die Heilsfülle des Mysteriums. Cf. Norden, Kunstprosa 2, 855; K. Holl: Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen-Leipzig 19o4, 64-5. Die Vorliebe des Autors für diese Stilmittel tritt uns noch stärker entgegen im Prooemium der Hypapantepredigt (p.37,3-41,34 Datema), in dem Amphilochius in drei umfangreichen Reihungen die wunderbaren Eigenschaften der παρθενία und des ἱερὸς γάμος aufzählt.

[72]Die Prooemienabgrenzung bei Gregor ist nicht unproblematisch. Hier sei folgende Gliederung vorgeschlagen:

	Prooemium	Propositio
In diem nat.	263,1-65,21 (Mann)	265,22-67,52
In diem lum.	221,3-22,12 (GNO 9)	222,13-23,11
In s. Pascha	245,4-47,1o (GNO 9)	247,11-47,25

(In diem nat. zitiert nach F. Mann: Die Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa. Überlieferungsgeschichte und Text. Diss. Münster 1975. 1976). Zu De tridui spatio cf. Anm. 75.

[73]Das Bild ist sicher mehr als eine allgemeine Sentenz, es scheint mir durchaus auf Nyssa übertragbar. In diesem Zusammenhang mag auch die Frage gestellt werden, inwieweit der Gemeinde in Nyssa die komplizierten Erörterungen Gregors überhaupt zumutbar waren, so G. May: Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa: Harl, Écriture, 64-5. Eine Untersuchung der Bevölkerungsstruktur in Kappadokien ist m.W. noch nicht gemacht, wäre jedoch wünschenswert. Cf. A. van Heck: Gregorii Nysseni de pauperibus amandis orationes II, Edition und Kommentar. Leiden 1964, 45; Jaeger, Das frühe Christentum, 56-7; K. Holl: Das Fortleben der Volkssprachen in

Kleinasien in nachchristlicher Zeit (19o8): Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 2. Tübingen 1928, 243.

[74] Es ergibt sich folgender Gedankenablauf: Von der Gemeinde ausgehend expliziert Gregor sein persönliches Problem in dieser Rede und weist den Weg zu dessen Lösung. Es folgt die Psalmstelle mit dem hymnodischen Prooemiummittelteil und, aus diesem Psalm resultierend und auf ihn zurückgreifend, eine Paraenese, d.h. eine Rückwendung zur Gemeinde. Die derart geschlossene Form dürfte für die Einheit des Abschnitts sprechen - im Sinne der Gebhardt'schen Gliederung.

[75] Dagegen weist das Prooemium der Weihnachtspredigt eine durchgehend argumentative, fast syllogistische Struktur auf. Ebenso wie in De tridui spatio erklärt Gregor das Fest über einen typologischen Ansatz: in der Osterpredigt über eine Typenreihe, in der Weihnachtsrede offenbar recht eigenwillig über das Laubhüttenfest. Das Prooemium von De tridui spatio ist unter den großen Festpredigten Gregors einzigartig: in einem großen, geschlossenen Abschnitt (273,5-28o,13) führt Gregor in das Fest ein. In der παροῦσα χάρις konkretisiert sich der Vollzug des göttlichen Heilsplans, vorweggenommen in der προδιατύπωσις des Alten Testaments (-277,9), konkretisiert sich der Beginn eines neuen Lebens (-28o,13). Grundlegend zum Verständnis von De tridui spatio ist die vorzügliche Analyse der Rede, die H. Hörner zur Vorbereitung des Kolloquiums erarbeitet hat.

[76] Cf. Aristides, Poseidonenkomium (46 K) 23: auch das Lob der πανήγυρις dient der αὔξησις des Gottes.

[77] Xenokrates bei Sext. Emp., Adv. math. 2,6 = SVF 2,294; Chrysipp bei Diog. Laert. 7,42 = SVF 2,48; Cleanthes bei Quint., Inst. or. 2,15,34 = SVF 1,491.

[78] (An Libanius). Ed. R.J. Deferrari, Bd. 4. London-Cambridge/Mass. 195o, 296-3o1.

[79] Cf. J.M. Campbell: The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great.

Diss. Washington D.C. 1922 (CUA Patristic Studies 2), 146 sqq.; W. Hengsberg: De ornatu rhetorico quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit. Diss. Bonn 1957.

[8o] Cf. 1,12-7: GNO 1, p.25,24-27,17 Jaeger.

[81] Charakteristik bei Norden, Kunstprosa 2, 558-62.

[82] Bibl. Cod. 138. Ed. R. Henry, Bd. 2. Paris 196o, 1o6-8, bes. 1o7,97b35-98a11.

[83] Cf. Owen (s.o. Anm. 2) 68-9, der richtig auf den Witz, die Treffsicherheit und die Bildhaftigkeit der Sprache Gregors hinweist.

[84] Cf. Apol. I 1: PG 3o,837 AB und 6: 841 AB; dazu Photius, l.c. 98a5 sqq.

[85] Edd. H. Usener - L. Radermacher, Vol. 5. Leipzig 1899, 54-92 (bes. Kap. 2 und 3).

[86] Aufschlußreich Aristides 45,8-1o (Sarapishymnus).

[87] Schon 1oo Jahre zuvor mußte sich Paulus von Samosata mit demselben Vorwurf auseinandersetzen, worüber ein bei Euseb., HE 7,3o erhaltener Brief Auskunft gibt.

[88] Wir wissen von der Ostervigil in Jerusalem, daß sie unmittelbar in eine am Morgen gefeierte Messe überging, in der der Bischof mit Rücksicht auf die übermüdeten Gläubigen eine nur kurze Ansprache hielt (Egeria 38,2, p. 48,2o-5 Prinz). Gregor, der 381 oder 382 (cf. G. May, Chronologie, 59-6o) nach Jerusalem reiste (Ep. 2), könnte sich über die dortige gottesdienstliche Praxis informiert und sie (vielleicht auch nur kurzfristig) auf Nyssa übertragen haben - falls sie nicht ohnehin verbreitet war (gegen J. Daniélou: La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse: Rev.Sc.Rel. 29, 1955, 346-72, bes. 361-2. 369, der De tridui spatio auf 382, In sanctum et salutare Pascha auf 388 datiert).

[89] Cf. die bei Gebhardt verzeichneten Rückverweise. Beispiele hymnischer Epiloge in heidnischen Götterenkomien sind in Anm. 59 gegeben. Cf. ferner Julian, Or. 8 (auf Kybele).

[9o] Das Bild der Welt als eines Hauses findet sich im 2. Jh. in der Romrede des Aristides (Or. 26,1o2 K) und ist mit Gregors Darstellung durch das Motiv des die Erde überziehenden Friedens verbunden.

[91] Cf. Athenaeus 6,267e = Krates Fr. 14 Kock.

[92] Cf. Orac. Sib. 1,3oo; Porphyrius, De abstinentia 4,2 p. 229,18 sqq. Nauck.

[93] Zum Ganzen: B. Gatz: Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Diss. Tübingen 1964. Hildesheim 1967 (Spudasmata 16), mit ausführlichen Stellenverzeichnissen.

[94] Ganz im aristotelischen Sinne (Rhet. 1,2: 1356b6-8): πάντες δὲ τὰς πίστεις ποιοῦνται διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ παραδείγματα λέγοντες ἢ ἐνθυμήματα, καὶ παρὰ ταῦτα οὐδέν.

[95] Theon 2,118,6 Sp; Aphthonios 2,46,15-6 Sp. Zur Ekphrasis cf. G. Downey, RAC 4, 1959, 921-44; A. Hohlweg, RbK 2, 1967, 33-75; H. Hunger: Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. 1. München 1978 (HdA 12,5,1), 116-7. 17o sqq. - Hingewiesen sei auch auf De tridui spatio 278,4-11 und 279,5-28o,5.

[96] Noch Michael Psellos äußert sich begeistert über die Redekunst des θεολόγος (Rede über den rhetorischen Charakter des Gregor von Nazianz, ed. A. Mayer, ByzZ 2o, 1911, 27-1oo).

[97] Das frühe Christentum, 63. Dort auch das unten wiedergegebene Zitat.

INDEX LOCORUM

VETUS TESTAMENTUM

NOVUM TESTAMENTUM

GREGORIUS NYSSENUS ET *PS.-GREGORIUS

AUCTORES ECCLESIASTICI ET PROFANI

INDEX NOMINUM